

**Año 9,**

**Núm. 26**

**2004**

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

## Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

*Mercedes Iglesias de Castro, nos presenta en su trabajo “La filosofía de I. Hacking: El giro hacia la práctica en Filosofía de la Ciencia”, una excelente visión de conjunto de las ideas Hacking sobre el proceso pragmático de la investigación y elaboración del conocimiento científico.*

*La formación filosófica heterodoxa y ecléctica de Hacking, lo convierte en un representante muy singular de una teoría del conocimiento y de una filosofía de la ciencia, que surca entre el empirismo y el racionalismo nuevos roles epistémicos para la intelección de la realidad. Los entes que existen y se presentan en el mundo como “objetos” para nuestra conciencia de sujetos cognoscentes, lo son no porque porten una realidad en sí que los constituya, sino porque están insertos en una “red de conexiones” de la que toman su representación y significado.*

*A partir, principalmente, de los ejes de acción de las tesis de Kuhn y de Foucault, sobre la relación entre historia, conocimiento, lenguaje y discurso, Hacking considera que nuestra comprensión y construcción de la realidad está mediada por una diversidad de planos cognoscitivos que se correlacionan indeterminadamente, lo que hace cambiante y muy dinámica nuestras concepciones de lo que es la naturaleza del conocimiento y sus objetos. De allí que de cabida en su teoría a un espacio de insurgencia práctica que le imprime una nueva categorización a los procesos experimentales de las teorías, señalando de este modo una recompreensión de la ciencia que dista mucho de las doctrinas reduccionistas, universalistas y funcionalistas que han servido de soporte a la mayoría de las teorías científicas positivas. Ahora, se trata de eliminar esa polarización de la teoría sobre el experimento y descubrir que las prácticas experimentales no pertenecen ni dependen absolutamente de un cuerpo de teorías. La relación entre teoría y experimento, el concepto de observación, el tema de los instrumentos o aparatos y la creación de fenómeno, son los temas en los que desarrolla sus críticas.*

*Patxi Lanceros, en su artículo “Nación y soberanía: dos problemas de la modernidad política. La cabeza del Rey: Dos modelos y un error”, elabora una interesante argumentación a partir del filósofo francés Siegès, de esos dos conceptos que hacen acto de nacimiento del Estado moderno.*

*En principio la nación se deriva del “Tercer Estado”, que no será otra cosa que la coronación del Rey ahora en manos del pueblo soberano y constituyente. La nación termina orientada por la ideología del nacionalismo que le da sentido, lo que la hace individualista, una sola, contraria a otras sin que se puedan admitir las diferencias y la diversidad cultural. La idea y el ideal de nación es la de un coto*

*cerrado y arbitrado por la inclusión de unos y la exclusión de otros. Refiere Lanceros como ejemplo de caso, el origen y evolución del nacionalismo vasco en el desarrollo del proceso de integración nacionalista que sufre España, a través del pensamiento de Sabino Arana. La relación entre nación y estado, la soberanía, la aparición de lo político como espacio de intermediación entre quienes participan en la unidad de la nación, son aspectos que determinarán el sentido histórico de los nacionalismos. Lanceros responde críticamente a quién es ese sujeto del que se dice es el “pueblo” y de qué manera representa la auténtica soberanía.*

*Freddy Mariñez Navarro: incursiona en su artículo “La política: entre la filosofía y la ciencia”, acerca del supuesto filosófico de la polis como: espacio de convivencia regulado por las leyes del Estado, el contrato social, la negociación de intereses, las identidades ciudadanas, la formación del pueblo, las contradicciones de clases.*

*De alguna manera la reflexión filosófica de la política no deja de postular una concepción del hombre, entre individualismos y colectivismos, que propicie el logro de mayores libertades, igualdades y justicias; aunque todavía estén por cumplirse estos objetivos. También, es de interés para Mariñez Navarro el significado de la política como un conocimiento científico social de la realidad que nos permita comprender la evolución de las estructuras de poder, desde la forma en que se racionalizan los fines de la política en función del desarrollo del estado y la sociedad. Estos dos puntos de vista de la política, el filosófico y el de la ciencia, deben entenderse como complementarios y no excluyentes, pues se trata cada vez más de extender la política a todas las áreas del conocimiento científico y las prácticas sociales.*

*Luis Alarcón e Irey Gómez, en su artículo “Sociología y Trabajo Social: un fundamento básico para hacer ciencia social desde el Otro”, sustentan desde el paradigma de la complejidad y la teoría de la alteridad, una crítica sobre el hecho de elaborar y articular el conocimiento a partir de la diversidad de lo real.*

*Ambos consideran que el conocimiento siempre debe estar referido a un proceso no-lineal donde la investigación está vinculada con el mundo subjetivo y hermenéutico de quienes la practican. Esto compromete al investigador con una manera de investigar que tienda a superar por completo los dogmas objetivistas del paradigma moderno, y abrirse a la realidad intersubjetividad del pueblo, la comunidad y las personas. Para las ciencias sociales latinoamericanas es de suma importancia el reconocimiento del otro a través del diálogo y el pensamiento analéctico. El descubrimiento de que el conocimiento se gesta desde un “nosotros”, un “habemos”, sitúa la elaboración del conocimiento en una relación social e histórica que no se puede desconocer.*

*Carmen Vallarino-Bracho plantea con mucha claridad en su trabajo “Teoría y estudio no reduccionista de lo social”, las principales críticas y refutaciones a los modelos empiristas, instrumentales, positivistas, de la racionalidad científí-*

ca que ha caracterizado al pensamiento moderno. Un pensamiento reduccionista, integrativo, sintético, causal y conceptual.

*Las premisas implicativas de las que se valen estos modelos cognoscitivos, inevitablemente vienen siendo superadas por las visiones post-analíticas, post-modernas, post-estructuralistas, que consideran la realidad no una extensión, complemento, reflejo, o adecuación a los criterios de la racionalidad monológica, sino que parten del supuesto de que ésta es el resultado de variaciones ontológicas, hermenéuticas y epistémicas de las relaciones cognoscitivas a través de las cuales se elaboran los procesos de aprehensión de la realidad. Esto abre una nueva fenomenología en el campo de las ciencias sociales, al incorporar la estructura del pensar y hacer científico a una episteme que reconozca la ontología social, la metodología explicativa y la teoría social práctica, como los elementos que le darán un nuevo significado a la comprensión teórica no reduccionista de la realidad.*

*Luiz Carlos Nascimento Da Costa: afirma en su ensayo “Tópicos sobre epistemología: Buscando o bom senso a través de Gramsci”, varios postulados para entender el concepto de ciencia: i) que resulta de una praxis social, ii) que es conocimiento científico progresivo a través de saltos cualitativos, iii) que es una visión revolucionaria del mundo, iv) que es una categoría que permite interpretar los cambios de la realidad histórica.*

*Desde la perspectiva neomarxista de A. Gramsci, la crítica se formula en base a que la ciencia puede convertirse en un factor ideológico de control de la producción y las relaciones sociales. Se convierte, entonces, en una superestructura que responde a los intereses del capital, y se hace hegemónica en la orientación de las investigaciones y el aprendizaje de la ciencia. Sin embargo, el análisis gramsciano nos permite reflexionar sobre el momento ético-político donde debe entenderse el conocimiento científico en su vinculación con la realidad social. Igualmente, la ciencia debe influir en la desideologización del sentido común de las personas, aceptada como un medio de socializar el conocimiento y los resultados obtenidos a través de ella. Entonces, el sentido común se hace un principio de contrastación de la verdad para entender las transformaciones históricas, sus contradicciones, equívocos y relaciones múltiples. La ciencia es una actividad intelectual al servicio de la educación y la libertad.*

*Fernando Guzmán Toro nos brinda una de las posibles caracterizaciones del conflictivo presente histórico, en su ensayo “El narcisismo de la postmodernidad o la crisis de una modernidad decadente.”*

*Los cambios que se han producido en la organización y estructura del conocimiento científico a partir de las revoluciones tecnológicas y su tremendo impacto en los sistemas de vida, han generado un nuevo dominio de la realidad desde otros desarrollos de la racionalidad mucho más escépticos, avalorativos y relativistas. La decadencia de las ideologías o de los grandes metarrelatos de la modernidad según Lyotard, propician la aparición del caos y del desorden en todas las*

*escalas de ese otro trasnmundo que se orienta bajo el dominio de la tecno-ciencia y el pensamiento discontinuo, débil, fragmentado, individualista y operativo. El marco de las relaciones sociales, a diferencia de la modernidad ilustrada, ya no está consagrado por valores trascendentalistas, dogmáticos y míticos. Las libertades hedonistas y la búsqueda por el goce estético de la imagen, surcan los desfileres de un orden cultural y político, mediático y comunicacional, de sociedades globalizadas y determinadas por el mercado como fin último de la existencia humana. La postmodernidad o era del vacío, pone en cuestión lo que hasta hoy día han sido los principales conceptos y representaciones de la actuación del hombre a través de su historia.*

*Gabriel Andrade nos presenta con el título “Alan Macfarlane: entre el mundo moderno y la sociedad tradicional”, la entrevista que le realizara a este insigne y prestigioso filósofo, antropólogo, historiador de la Historia humana.*

*En este texto nos brinda la oportunidad de conocer las opiniones más recientes del pensador acerca de la evolución actual del mundo dentro de un concepto de civilización mucho más complejo desde el punto de vista de la interculturalidad y las transformaciones de parentesco y de género que se dan en las sociedades modernas.*

*Carlos Vera Guardia, nos hace una magnífica disertación de lo que ha sido la concepción y compromiso existencial de su profesión de arquitecto. Invitado a pronunciar el discurso de instalación del Doctorado en Arquitectura de la Universidad del Zulia, con el título “¿Arquitectura para quién? ¿Arquitectura para qué?”, este maestro de la palabra y del sentimiento, con mucha capacidad de síntesis y erudición, nos señala el origen, medios y fines de lo que es la Arquitectura como ciencia, disciplina, política y arte. Una visión cosmopolita e integrada de la Arquitectura traza su discurso, con el que valida en todo momento la urgencia de responder satisfactoriamente a las necesidades de hábitat de los seres humanos, procurando hacer del espacio arquitectónico un universo de vida en armonía con las condiciones naturales e históricas de la evolución humana.*



## **La filosofía de I. Hacking: El giro hacia la práctica en Filosofía de la Ciencia**

### **Hacking's Practical Twist: The Shift Towards Practice in the Philosophy of Science**

**Mercedes IGLESIAS DE CASTRO**

*Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.*

*Maracaibo, Venezuela.*

#### **RESUMEN**

El estudio muestra a Ian Hacking como uno de los iniciadores del giro hacia la práctica en filosofía de la ciencia. Diversas redes de conexiones atraviesan su pensamiento. Se enfatizan tres aspectos de su pensamiento: i) su concepción en torno al lenguaje, la historia y el conocimiento; ii) su posición con respecto a las prácticas experimentales, y iii) su posición sobre las prácticas clasificatorias o el modo como se construyen las personas. Fundamentalmente, critica el énfasis dado a la teoría y al idealismo en casi toda la filosofía del siglo XX y reflexiona a través de las prácticas de los científicos de la naturaleza y de los que trabajan con problemas humanos cómo se construye eso que llamamos conocimiento.

**Palabras clave:** Ciencia, filosofía, práctica, experimento.

#### **ABSTRACT**

This work presents Ian Hacking as a pioneer of the shift towards practice in the philosophy of science. His thinking is marked by diverse networks of connections. Three aspects are emphasized: i) his concept of language, history and knowledge; ii) his position on experimental practice and iii) his reflections on the practice of classification or the way in which people are constructed or invented. The basis of his thought points, on the one hand, to a critique of the excessive emphasis given to theory as well as a critique of the idealism that has characterized the philosophy throughout the XX century. He reflects on the effective practices not only of natural scientists, but also of those who work with human problems in order to understand how knowledge is constructed.

**Key words:** Science, philosophy, practice, experiment.

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo pretendo mostrar ejes importantes del pensamiento de I. Hacking, cuya obra es sumamente controvertida en el ámbito filosófico. Su libro *Representar e Intervenir*<sup>1</sup> supuso un fuerte impacto en la comunidad filosófica, particularmente en la de los filósofos de la ciencia. El recorrido que han seguido algunas discusiones filosóficas evidencia que su aporte ha sido muy fértil, dado que actualmente se están discutiendo muchos temas a la luz de sus primeras reflexiones. Desde sus inicios ha dirigido una fuerte crítica hacia los filósofos de la ciencia, acusándolos de que han desconocido por mucho tiempo el carácter de la práctica experimental. Al tomar la práctica como centro de estudio, como lo ha hecho Hacking, aparecen dimensiones desconocidas que obligan a reflexiones diferentes e innovadoras en el pensamiento filosófico. Y esto puede valer tanto para las prácticas de las ciencias naturales como para las prácticas sociales y psicológicas. Ambas dimensiones son tratadas por este autor.

Para Hacking, la filosofía, en el sentido corriente de la palabra, es un pensamiento efectivo sobre el lugar que tenemos los seres humanos en el mundo, con consecuencias en el modo en que vivimos nuestras vidas y nos ubicamos en la naturaleza. Asume que tanto las creaciones internas, armadas por los especialistas, como los movimientos externos que contaminan nuestra cultura son esenciales para un ambiente rico desde el punto de vista filosófico<sup>2</sup>. Sobre la naturaleza del hilo conductor de su obra ha señalado que no existe una unificación de su pensamiento, sino más bien una red de conexiones<sup>3</sup>.

Ciertamente, su línea de pensamiento tiende unas redes temáticas que se conectan entre sí, aunque no siempre de forma muy clara. A los efectos de este trabajo, destacaré los puntos relacionados con dos temas fundamentales: 1) el énfasis que ha dado a la práctica en general, y de manera particular a las prácticas científicas tanto naturales como sociales, y 2) el carácter histórico que pretende inaugurar no sólo en las prácticas sino también en los discursos. Estos dos puntos llevarán posteriormente al surgimiento de nuevos problemas filosóficos. La interacción de tales aspectos es clave para entender su obra, ya que Hacking es un autor cuyo pensamiento se encuentra dividido en dos corrientes divergentes o, dicho de otro modo, cabalga entre dos tradiciones filosóficas.

Por un lado, se puede considerar como un autor influenciado fuertemente por la obra de T. Kuhn. En este sentido, su pensamiento es una respuesta, en varios aspectos, a ciertos problemas planteados por Kuhn. Asume el giro histórico y sociológico señalado por este autor y procura ofrecer respuestas que permitan resolver la cuestión del cambio y el desarrollo de la ciencia. Kuhn deja abiertas innumerables interrogantes en referencia a la ciencia, pero uno de los problemas más importantes se ubica en su tesis de que la ciencia se caracteriza por grandes cambios y rupturas a lo largo de la historia: cambios radicales que no tienen una fundamentación lógica. Así, después de Kuhn muchos autores –Hacking entre ellos– se han dedicado a explicar no sólo el cambio sino también la continuidad que toda ciencia tiene de algún modo.

1 Hacking, I. (1999): *Representar e Intervenir*, Paidós, Madrid y México.

2 “An Interview with I. Hacking”, en *The Dualist*, vol. 6, abril, 1999, pp. 107-123.

3 Álvarez, R. A. (2002): “Entrevista con Ian Hacking”, en *Cuadernos de Materiales*, n° 17, abril, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, p. 56.



La otra tradición a la cual se adscribe Hacking es la representada por la obra de M. Foucault, quien también ha ejercido una fuerte influencia en su pensamiento. De ella recoge la importancia de destacar la relación entre práctica y discurso. Una línea de pensamiento relevante de Foucault es la de haber insistido en la relación de las prácticas humanas y de cómo estas inauguran determinados tipos de discursos. Hacking se interesa principalmente por cómo las prácticas materiales generan determinados tipos de discursos en la ciencia. Tanto Kuhn como Foucault imponen un reto: dar cuenta de los cambios ocurridos a lo largo de la historia, principalmente, en el mundo de la ciencia.

Aunque estas dos tradiciones son claves en su pensamiento, no se puede dejar de mencionar que Hacking ha sido formado en la tradición analítica (tradición a la que también pertenece Kuhn). Como sostiene Cornell West<sup>4</sup>, lo que se conoce como Filosofía Analítica o Positivismo Lógico tiene como base la distinción entre lo analítico y lo sintético, lo lingüístico y lo empírico, la teoría y la observación. Esta filosofía se había transformado bajo la influencia de Carnap, Reichenbach, Feigl y Hempel en una profesión especializada y con problemas formales muy precisos. Esta especialización generó un particular modo de hacer filosofía; una filosofía inserta en un espacio cerrado, donde sólo podían intervenir aquellos que estuvieran versados en cuestiones lógicas y semánticas muy específicas. Pero en menos de una generación, sostiene Rajchman<sup>5</sup>, W. James y Ch. Peirce introdujeron una filosofía propiamente americana: el Pragmatismo. Ahora bien, las figuras más importantes que cuestionaron las directrices de la Filosofía Analítica y que dieron pie a lo que luego sería el nuevo pragmatismo americano, fueron W.V. Quine, N. Goodman y W. Sellars. Todos estos autores comparten algo que puede traducirse en lo que Peirce consideraba 'la primera regla de la razón': no bloquear el camino de la investigación; constituyen la americanización de la filosofía post-analítica y presentan, a pesar de sus discrepancias, una afinidad con el pragmatismo americano tradicional.

Sirvan estas breves notas sobre el pragmatismo americano para indicar que Hacking es heredero de una filosofía analítica fusionada con un determinado tipo de pragmatismo que va a llevar hasta sus últimas consecuencias. Como veremos en este trabajo, su posición no culmina en un postmodernismo al estilo de R. Rorty, pero plantea un punto de vista que rompe en muchos sentidos con la filosofía post-analítica y pragmática.

En este texto intentaré presentar los hitos más significativos de su obra señalando lo que él mismo denomina 'redes de conexiones'. Una de las primeras redes de este entramado de conexiones está conformada por sus trabajos sobre probabilidad y estadística. Aquí encontramos *Logic of statistical inference* (1965), *The emergence of probability* (1975), *The taming of chance* (1990) y *An introduction to probability and inductive logic* (2001)<sup>6</sup>. Todos ellos son libros acerca de la filosofía y la historia de la probabilidad. *El surgimiento de la probabilidad* y *La domesticación del azar* (según sus títulos en la versión española) son textos filosóficos que hacen uso de la historia, o más bien, del pasado. El primero es una arqueología, el segundo una genealogía. Estas obras han estado impregnadas por el pensa-

4 Cornell, W. (1991): "La politique du néo-pragmatisme américain", en Rajchman, U. y Cornell, W. (ed.), *La Pensée Américaine Contemporaine*, P.U.F., Paris.

5 Rajchman, J. "La philosophie en Amérique", en *La Pensée Américaine Contemporaine*, op. cit., pp. 31-57.

6 Libros traducidos al español son: *El Surgimiento de la Probabilidad*, Gedisa, Barcelona, 1995; y *La Domesticación del Azar*, Gedisa, Barcelona, 1995.



miento de M. Foucault. Mientras que en el primer texto realiza un análisis de cómo en la historia del concepto de probabilidad se fueron mezclando dos tipos de concepto de evidencia, el segundo establece, capítulo tras capítulo, que las burocracias, el crimen, el suicidio, etc. constituyen el material a partir del cual es posible construir un mundo probabilístico. Una vez hecho ese mundo, la física pudo entrar en el campo de las probabilidades; pero fue el pensamiento social el que allanó el camino.

La física cuántica enseña que, en el fondo, nuestro mundo está totalmente gobernado por leyes probabilísticas. Este es un modo particular en el cual hemos llegado a creer en un 'universo de azar'; pero además podemos mostrar que en el mundo de los fenómenos de tamaño humano, muchas probabilidades convergen en cada uno de nosotros, y, así, podemos admitir que también vivimos en un mundo 'moralmente' determinista.

La otra red de conexiones está dada por su libro *Representing and Intervening*<sup>7</sup> publicado en 1982 y que señala ya el comienzo de todos sus estudios sobre la práctica experimental y las consideraciones filosóficas que le competen. Después de esta obra ha escrito innumerables artículos y los ha incluido en un libro denominado *¿La construcción social de Qué?*<sup>8</sup> En este texto expone su posición con respecto a la práctica experimental de las ciencias experimentales y con respecto a las prácticas clasificatorias que determinan las prácticas sociales y psicológicas. En los últimos años ha publicado *Historical Ontology*<sup>9</sup> donde incluye una serie de artículos que están dedicados básicamente a señalar el modo en que se puede construir una reflexión ontológica y epistémica de la ciencia tomando como eje la perspectiva de la práctica.

Todo este entramado de conexiones es la razón por la cual divido este trabajo en tres partes: en la primera, intento presentar la posición que toma el autor en relación con la historia, el conocimiento y el lenguaje (temas que se han entrecruzado a lo largo de las discusiones del siglo XX), la cual marca una ruptura con respecto a las corrientes dominantes en la filosofía analítica; en la segunda, señalo las causas por las que retoma el análisis de la práctica experimental (análisis que había sido abandonado por los filósofos de la ciencia), pero fundamentalmente para indicar una nueva dirección en lo que atañe a la reflexión filosófica, y en la tercera parte analizo el modo en que toda esta reflexión lo llevó a considerar las prácticas referidas a lo humano. En las consideraciones finales subrayo cómo esta reflexión ha llevado a plantear los problemas filosóficos desde otra perspectiva.

## 1. HISTORIA, CONOCIMIENTO Y LENGUAJE

En la época en que realiza sus trabajos sobre probabilidad escribe también *Why does language matter to philosophy?*<sup>10</sup> Este libro está signado igualmente por la obra de Foucault: «Mis propias deudas con Foucault son grandes. En una serie de libros publicados en

7 Hacking, I. (1982): *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge. Versión española: *Representar e Intervenir*, Paidós, Barcelona y México, 1996.

8 Hacking, I. (2000): *¿La construcción social de Qué?*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México.

9 Hacking, I. (2002): *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge y Londres.

10 Hacking, I. (1975): *Why does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, U.K., USA, Australia.

1975 y posteriormente [...] he venido reconociendo con regularidad la profunda influencia de ese maravilloso pensador sobre mi trabajo. Usé sus pensamientos pero no copié su vocabulario»<sup>11</sup>.

De este texto interesa resaltar tres aspectos importantes: 1) Hacking toma posición con respecto al lugar que debe otorgarse al lenguaje dentro de la filosofía; 2) establece cómo concibe el conocimiento, señalando que éste se caracteriza por la forma como se ha tratado a través de la historia filosófica la relación entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad; y 3) hace notar el carácter marcadamente histórico del lenguaje y del conocimiento.

Hacking rechaza la insistencia de la filosofía en tratar problemas del lenguaje, aunque no desdena la importancia de este para la filosofía: puede decirnos mucho sobre cómo miramos el mundo. Al revisar épocas anteriores, se ve que todas las discusiones en torno al lenguaje estuvieron siempre dirigidas hacia problemas no lingüísticos, es decir, a problemas filosóficos tradicionales. Es sólo a comienzos del siglo XX cuando la filosofía se ha dedicado a teorías del significado por sí mismas.

Gran parte del pensamiento del siglo XX ha estado sostenido por una filosofía del lenguaje centrada en el problema del significado. Los filósofos analíticos consideran que, en definitiva, los autores del siglo XVII —con su posición epistemológica y metafísica— estudiaban, en realidad, problemas de teorías del significado. Hacking no comparte esta visión. Para él, aquellos autores trabajaban con algo estructuralmente similar a nuestros problemas, sólo que en aquel momento era algo privado, y ahora es algo público.

Los autores que se han internado por los incómodos entresijos del lenguaje han desarrollado tesis donde la gramática, la lógica y una teoría del significado son elementos cruciales para abordar cualquier problema filosófico. Han estado tras la búsqueda de algunas claves fundamentales sobre la naturaleza humana, el mundo o la estructura de la realidad en el modo en que se conducen los significados, y en general, en la estructura del lenguaje<sup>12</sup>.

Este camino emprendido ha originado que nos hayamos visto envueltos en las teorías de las teorías, y también que nos hayamos acercado a la filosofía de la ciencia. Tanto positivistas como antipositivistas continuaron bajo el arrobamiento del canto de sirena del lenguaje. No obstante, dos filósofos lograron aniquilar el problema del significado en la filosofía analítica: P. Feyerabend y D. Davidson. Quizás el papel más pronunciado lo asume Feyerabend, quien afirma que no tiene sentido hablar del significado; el problema no es que haya una teoría equivocada de éste, más bien es que debemos abandonarla, y en su lugar debemos volcarnos a contemplar las proposiciones a secas, sin significados. Feyerabend es tajante: el observador y su experimento no interaccionan por medio de los significados; lo hacen con proposiciones que se emiten en determinados espacios y que significan, pero no porque nos dediquemos al análisis de esta significación. Hacking opina que Feyerabend encarna un positivismo renovador al concebir que no hay nada más allá del lenguaje, y

11 Álvarez, R. A. (2002): *op. cit.*, p. 55.

12 Hacking analiza específicamente la gramática profunda de Chomsky, el atomismo lógico de B. Russell, la forma lógica de las proposiciones en el *Tractatus* de Wittgenstein, el Principio Verificacionista de Ayer. Dedica también una especial consideración a Frege, debido a que no sólo fue el que impuso la noción de significado en los filósofos analíticos, sino que además se dedicó al problema de relacionar las ideas subjetivas de cada quien con el discurso público.

coincide con su posición, por lo que propone que debemos centrarnos en la relación efectiva de las prácticas, las proposiciones y el mundo.

Con respecto a Davidson, aunque no concuerda con todos sus planteamientos, Hacking admite que sus reflexiones sobre el lenguaje han sido cruciales para que este haya adquirido el lugar que le corresponde. Por un lado, Davidson acepta que las proposiciones tengan un sentido de correspondencia, pero no en términos de corresponder con los hechos, sino por la forma en que nuestras palabras enganchan con el mundo. Por otro, señala que una teoría de la forma lógica de las proposiciones de la acción lleva a una teoría de la acción en sí misma. Hacking comparte, además, con Davidson su afirmación en cuanto a que nuestro lenguaje demanda una irreducible categoría de eventos, más que una ontología de cosas con propiedades<sup>13</sup>.

Con estas reflexiones como marco referencial, Hacking examina la forma en que autores como Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz y Kant, para nombrar sólo algunos pensadores, abordaron la relación entre la mente, el lenguaje y la realidad. Afirma que los elementos filosóficos fundamentales en las doctrinas del siglo XVII estaban determinados por la convicción de que había un lenguaje privado cuyo contenido eran las ideas. La mente tiene ideas que son su contenido objetivo e indudable. Las palabras eran la expresión visible de estas ideas, y el modelo del conocimiento se centraba básicamente en la percepción adecuada de tales ideas. De esta manera, una clase de objetos, las ideas, median entre el ego cartesiano y el mundo exterior. Las preguntas con respecto al conocimiento iban dirigidas principalmente a la cadena de ideas, es decir, al discurso mental. En lo que concierne a lo que se entendía por 'realidad exterior', esos autores se diferenciaban en cuanto al cómo se obtenían estas ideas, pero todos ellos procedían en un contexto conceptual más o menos similar<sup>14</sup>.

Por otra parte, Hacking señala la equivalencia establecida entre razonar acerca de las ideas y ver. Esto ha supuesto un profundo cambio con respecto a las actuales concepciones del conocimiento. Lo que ahora denominamos objeto ha sido dado vuelta; las ideas han adquirido un carácter subjetivo, dejando atrás el mundo de lo objetivo. Para Descartes y Malebranche, ver con los ojos es percibir con la mente. A finales del siglo XVIII, nuestro actual concepto de ver reemplazó este tipo de percepción; los objetos se volvieron opacos, resistiendo la luz física más que admitiendo la luz mental. La percepción cartesiana es el modo activo del objeto de hacerse transparente a la mente. El ver de los positivistas es pasivo; los objetos no tienen luz, no se hacen ver por sí mismos, son objetos físicos impenetrables.

En este siglo tenemos una evolución del conocimiento mismo. Al cambiar la relación entre el sujeto, las ideas, las palabras y el mundo, cambia obligatoriamente lo que entendemos por conocimiento. En el siglo XX encontramos un sujeto que conoce mediante propo-

13 Hacking, I. (1975): *op. cit.*, p. 139.

14 Kenny, A. (ed.) (1986): *Rationalism, Empiricism and Idealism*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, Toronto. Kenny sostiene que es un error creer que el racionalismo y el empirismo son dos corrientes de pensamiento absolutamente opuestas. Señala, por ejemplo, que el concepto de 'idea' en Locke está muy cercano a la posición de Descartes y que también encontramos muchos más puntos en común de lo que parece entre Leibniz y Hume. En definitiva, más allá de sus diferencias, están ubicados en un contexto común de discusión.

siciones, las cuales son el objeto de la filosofía. Ahora bien, este aspecto paralelo no debe entenderse como una transición de las ideas a las proposiciones, sino como una transformación radical de nuestros modos de comprensión.

Es el conocimiento en sí mismo lo que ha sido el motivo de este cambio; ya no es lo que solía ser en el siglo XVII. El conocimiento ya no pertenece a individuos sino a corporaciones; es autónomo en términos de proposiciones, y éstas participan en un discurso presente, de forma autónoma y anónima. El discurso deja de ser una herramienta de compartir experiencias, el intermediario entre el cognoscedor y el conocido. Será visto como aquello que constituye el conocimiento humano.

Asumir la historicidad del discurso y del conocimiento impide afirmar la existencia de una meta-razón que justifique la verdad o la objetividad de tal o cual escuela. Hay diferentes vías para razonar; algunas perduran y otras, no. El lenguaje es el modo que tenemos (el único) para reconocer la forma en que concebimos nuestro conocimiento. El análisis de las proposiciones que emanan de los científicos en un experimento, en la discusión de algún aspecto teórico, cuando intentan resolver un problema técnico: es ahí donde debemos mirar cómo se concibe el conocimiento en cada época.

## 2. LA PRÁCTICA EN LAS CIENCIAS EXPERIMENTALES

En las siguientes palabras, Hacking explica algunas de las motivaciones que lo llevaron a escribir el libro *Representar e Intervenir*, obra representativa de su posición filosófica en cuanto a la práctica experimental:

[...] una filosofía dominada por la teoría contra la que despotiqué en la segunda parte de *Representing and Intervening* [...] El verdadero tema del libro es el papel del experimento en la ciencia. Quería invertir la tradicional jerarquía de la teoría sobre el experimento. El realismo científico era un tema de moda en aquel momento. Resultaba conveniente colgárselo a un libro que nadie creía querer –la filosofía de la ciencia experimental, una especie de movimiento de ‘retorno a Francis Bacon’. Resultó que este libro abrió todo el campo de la filosofía e historia de la ciencia al pensamiento acerca del experimento. Digo resultó porque sin yo saberlo en aquel momento, otras personas brillantes y más jóvenes estaban escribiendo sus libros –Galison, Simon Schaffer, Steven Shapin, por ejemplo. Y también estaba el estudio ‘antropológico’ anterior, *La vida del laboratorio*, de Bruno Latour y Steve Woolgar, de los que no tuve siquiera conocimiento hasta más adelante<sup>15</sup>.

*Representar e Intervenir* –sin ser en primera instancia una defensa del realismo– constituye, antes que nada, un análisis crítico con respecto a la poca atención que tanto positivistas como antipositivistas les prestan a las prácticas experimentales. Está dirigido a la conformación de un pensamiento que se declara en rebeldía contra el imperio de la teoría que había subsistido en la filosofía y en la historia de la ciencia. Kuhn, por ejemplo, afirma

15 Álvarez, R. A. (1975): *op cit.*, pág. 56.

que «la transformación de las ciencias clásicas durante la Revolución Científica es atribuible, con más exactitud, a nuevas maneras de contemplar fenómenos ya estudiados, que a un conjunto de descubrimientos experimentales imprevistos»<sup>16</sup>.

Hacking, que toma a Kuhn como base de gran parte de sus reflexiones, discrepa con él en lo que respecta a su idea de la ciencia y más específicamente, con su concepción de la práctica experimental. En la obra de Kuhn, el experimento, la experimentación y los fenómenos de la naturaleza en general, son contemplados desde una ciencia experimental que no deja de estar subsumida al reino de la teoría y el pensamiento. Aunque Kuhn indica en *World Changes*<sup>17</sup> que apenas se estaba iniciando una serie de consideraciones importantes en cuanto a la práctica experimental, todas sus opiniones recogidas en ese trabajo indican que sigue estando muy reticente a verla de un modo diferente.

*Representar e intervenir* también marca el inicio de la reflexión de Hacking sobre la intervención humana y su relación con la práctica experimental. «Los filósofos de la ciencia constantemente discuten sobre teorías y sobre la representación de la realidad, pero no dicen casi nada acerca de los experimentos, la tecnología o el uso del conocimiento para la modificación del mundo»<sup>18</sup>. Este comportamiento causa extrañeza en Hacking, ya que, acota, desde Bacon el experimento fue declarado oficialmente el camino real hacia el conocimiento y, además, los académicos fueron desdeñados porque argumentaban a partir de los libros en lugar de observar el mundo que los rodeaba. Recuerda que Bacon enseñaba que no sólo deberíamos observar la naturaleza en vivo, también deberíamos ‘torcerle la cola al león’, esto es, manipular nuestro mundo para aprender sus secretos.

Se puede ubicar una primera etapa del pensamiento de Hacking a partir de esta obra, al comienzo de la década de los ochenta. La entiendo como el comienzo de su cuestionamiento a la manera como la filosofía ha abordado la ciencia, específicamente la relación entre la teoría y el experimento. Sustancialmente, su pensamiento continúa con este tipo de conexiones e intereses hasta la fecha, aunque en la década de los noventa matizó sus primeras tesis y comenzó a plantearse problemas específicos a la luz de la práctica.

De este modo, se puede ver a los filósofos de la ciencia divididos en dos grupos según los temas de su interés. Un grupo está conformado por aquellos que se dedican más a problemas de la racionalidad, que podemos llamar, en líneas generales, problemas de carácter epistemológico. El otro, por aquellos que, como Hacking, trabajan con los problemas en torno a la realidad, es decir, los problemas metafísicos: «¿Qué es el mundo? ¿Qué clases de cosas hay en él? ¿Qué es verdadero acerca de estas cosas? [...] Estas son preguntas acerca de la realidad. Son preguntas metafísicas. En este libro se emplean para organizar mis temas introductorios a la filosofía de la ciencia»<sup>19</sup>.

Hacking procura indagar sobre la manera de operar de la intervención. La actividad experimental ha sido vista de un modo pasivo y debe comenzar a vérsela, en primer lugar, como una acción. El trabajo experimental no es solamente preparar el experimento, diseñar

16 Kuhn, T. (1976): “La tradición matemática y la tradición experimental en el desarrollo de la física”, en *La Tensión Esencial*, Fondo de Cultura Económica, México y Madrid, p. 71.

17 Kuhn, T. (1993): “Afterwords”, en Horwich, P. (ed.) *World Changes*, The MIT Press, Cambridge y Londres.

18 Hacking, I. (1996): *op. cit.*, p. 177.

19 *Ibidem*.

y construir aparatos; también lo es manipular entidades y crear fenómenos. Vista desde esta modalidad, la experimentación se puede descomponer en habilidades, valores, actos genuinos de creación, que tienen muchas veces un cierto carácter autónomo.

Como preámbulo para la conformación de sus tesis sobre la intervención, Hacking revisa algunos aspectos de la filosofía de la ciencia tradicional que no habían sido cuestionados hasta ese momento: la relación entre teoría y experimento, el concepto de observación, el tema de los instrumentos o aparatos y la creación de fenómenos.

## 2.1. TEORÍA Y EXPERIMENTO

En primera instancia, critica esa manera simplista y monolítica de cómo se ha planteado la noción de experimento, según la cual pareciera que todo experimento se realizara de un modo homogéneo y, además, de antemano completamente determinado por la teoría. Se niega a admitir que el experimento pueda ser encasillado como aquello que confirma o refuta teorías, y propone entonces distinguir cuatro tipos de modalidades para dar cuenta de la compleja relación entre teoría y experimento. Para los efectos de su explicación las hace acompañar de casos ilustrativos.

Un primer modo destaca el papel de las observaciones. Utiliza el ejemplo de E. Bartholin (1625-1698): este investigador examinó algunos cristales de Islandia –el espato de Islandia es fundamental para la historia de la óptica porque produce luz polarizada– que presentaban una doble refracción de la luz; de la observación concluyó que, además del rayo ordinario, existía otro tipo de rayo, al que denominó extraordinario. Este fenómeno fue luego entendido vagamente por Huygens, y posteriormente por Fresnel, el fundador de la teoría ondulatoria de la luz. La polarización nos lleva hacia un entendimiento teórico de lo que es la luz. Al final, Th. Young en 1802 logra dar una explicación cuantitativa de la dispersión de la luz.

Hacking quiere dejar claro con esta modalidad que no es conjunta la forma como se interrelacionan las observaciones y la teoría. Tanto las observaciones como los experimentos tienen una historia, y también la tienen los diferentes modelos teóricos. Opina que gran parte de la responsabilidad de que veamos a la historia de la ciencia como un bloque se debe a los libros de textos, al tipo de educación que reciben científicos e historiadores; fenómeno, por cierto, señalado muy acertadamente por Kuhn.

Un segundo modo caracteriza la relación entre teoría y experimento en función de intereses de carácter práctico. La historia de la termodinámica es un ejemplo de ello: es una historia de invenciones prácticas que siguieron su propio ritmo, y gradualmente se derivó la teoría. El paradigma que la identifica es la máquina a vapor:

Así, la palabra ‘termodinámica’ nos recuerda que esta ciencia surgió del análisis profundo de una sucesión notable de invenciones. El desarrollo de esa tecnología requirió una gran cantidad de ‘experimento’, pero no en el sentido de contrastación popperiana de teorías, ni en el sentido de la inducción de Davy. Los experimentos eran intentos imaginativos requeridos para la perfección de la tecnología que se encuentra en el centro de la revolución industrial<sup>20</sup>.

20 Hacking, I. (1996): *op. cit.*, p. 192.

Un tercer modo se refiere a la existencia de un sinnúmero de leyes experimentales en espera de teoría. Hacking recuerda lo que planteaban en 1936, N. F. Mott y H. Jones en cuanto a la pertinencia de que una teoría de la conductividad metálica explicara una serie de leyes experimentales que se tenían desde 1853. Estos autores indicaban que la teoría de la conductividad basada en la mecánica cuántica había permitido, por lo menos, un entendimiento cualitativo de los resultados que se encontraban bajo la etiqueta de leyes fenomenológicas. Desde esta modalidad, Hacking hace notar que la teoría puede advenir mucho más tarde que los datos experimentales. Podemos seguir obteniendo conocimiento del mundo, un conocimiento experimental y práctico, sin que hayamos obtenido una comprensión teórica articulada.

Un cuarto modo trata de acoger lo que denomina los ‘encuentros felices’ de teorías y experimentos provenientes de diferentes direcciones. Aquí se vale del ejemplo de la estática en la radio transatlántica: unos investigadores comenzaron a estudiar este fenómeno que indicaba que todo el espacio tenía pequeñas cantidades de energía. No creyeron que esto fuera posible y que todo el espacio tuviera una temperatura de  $4^{\circ}$  K. Por otro lado, otros teóricos sugerían que si el universo se había originado en una gran explosión, debería haber una temperatura uniforme en todo el espacio, que sería la temperatura residual de la explosión primera. También señalaban que podía ser determinada en forma de radio. Se unieron ambas investigaciones y fue la primera razón verdaderamente convincente para creer en la actual teoría del *Big-Bang*.

Con estos diferentes modos, Hacking quiere hacer entender que cada ciencia tiene su propia y diversa trayectoria; que dentro de una misma ciencia la interacción entre experimento y teoría puede darse de diferentes maneras. A partir de estas reflexiones, inicia el esbozo de una idea general, según la cual la filosofía de la ciencia debe abandonar su carácter de generalidad y comenzar a ser una filosofía de las ciencias, como proponía Whewell.

En cuanto a la otra parte del binomio, la teoría, Hacking encuentra igualmente la misma diversidad en su naturaleza, en su vida propia. La teoría no obedece a una elaboración dada de antemano. Muchas veces comienza con lo que Hacking llama especulación, apenas conectada con el mundo. A veces no se sabe cómo ponerla a prueba; otras, aunque se supiera, se necesitaría de una nueva tecnología para poder realizar el experimento. Pero también la dimensión teórica tiene modelos, modelos teóricos, modelos de aparatos, ‘aproximaciones’; todos ellos muchas veces utilizados con valor aproximativo para elaborar posteriormente lo que se entiende por una teoría.

## 2.2. OBSERVACIONES E INSTRUMENTOS

Otra dimensión de la ciencia que Hacking somete a un análisis crítico es el concepto de observación. Y en este tema conviene precisar algunos aspectos. Por una parte, rechaza la propuesta de Quine —que sugiere que no hablemos de las cosas sino del modo en que hablamos de las cosas, proponiendo que se hable de enunciados observacionales—, puesto que afirma que la interacción entre observación y mundo es sumamente compleja y no se puede resolver a través de instancias semánticas. Ya se ha señalado que no es mediante una filosofía del lenguaje como se resolverán los problemas de la práctica experimental, debido a que esta apunta a una interacción material con el mundo, en donde ‘analizar enunciados’ no sería suficiente para dar cuenta de esta actividad.



Por otra parte, Hacking se enfrenta a la posición mantenida por Kuhn, Hanson, Lakatos y Feyerabend, quienes sostienen sin más que todo enunciado observacional tiene carga teórica o que, en última instancia, todos los objetos que existen en el mundo científico son los determinados por la teoría. Evidentemente, tal presunción está en contrapartida con asumir que la experimentación tiene vida propia, que es capaz de crear fenómenos nuevos y sorprendentes para los cuales no hay ninguna teoría determinada. El hecho de que toda acción se realice, de alguna forma, según una descripción y en un contexto, no equivale a concluir, sin más, que la observación depende de la teoría. Es debido a este tipo de consideraciones que Hacking no puede admitir afirmaciones como las de Feyerabend, cuando dice que las proposiciones fácticas, los informes observacionales y los resultados experimentales se encuentran cargados de teoría, como si un informe, un resultado experimental y una proposición fueran lo mismo.

Parte de las tesis de Hacking sobre la observación se confronta con la forma como la concibe la filosofía positivista. Y es que la observación, o la evidencia empírica, ha estado más condicionada por un pensamiento idealista y lógico que por un pensamiento pragmático. En el marco de la discusión desarrollada en la década de los ochenta en cuanto a la existencia o realidad de las entidades teóricas —que dio lugar al debate del realismo y el anti-realismo—, se ubica el problema de la observación en relación con la percepción o la visibilidad de las entidades, sean teóricas o no. Hacking coincide con Maxwell en que la visibilidad no tiene por qué ser la base de una ontología. La capacidad de ser observable no es una manera satisfactoria de distinguir objetos que son reales de los que no lo son.

Actualmente, la observación no tiene que ser directa ni puede serlo en términos de observable mediante la percepción. Se instala así la necesidad de conformar una ontología que se encuentre ajustada al nivel de la actual praxis científica. Se trata de admitir, en este momento, que los físicos dicen cosas como ‘de esos fermiones, sólo el *quark t* no ha sido visto’ y que tal manera de hablar, de hacer y de pensar no se soslaye.

Pero, más allá de una confrontación con la filosofía positivista, estas reflexiones pretenden repensar el problema de la relación entre observación y realidad en los actuales momentos de la ciencia. Al respecto, Hacking introduce el tema de la observación en tanto una actividad y una habilidad específica de los experimentadores. El buen observador en la ciencia experimental se da cuenta de sutilezas instructivas o inesperadas; detecta problemas en los aparatos, lo que le permite, muchas veces, reajustarlos y volver a considerar el fenómeno. En esta práctica existen enunciados o modos de concebir los problemas que son pre-teóricos y que generalmente no aparecen en los anales de la ciencia. Hay que reconocer, además, un saber técnico-práctico de la observación, que es desde el inicio una actividad y no una mera actitud pasiva, pero también es hora de admitir que esa interacción de los experimentadores con los instrumentos no es nunca detallada ni contada en el levantamiento de un informe experimental. A esto se le suma que este hacer no es siempre una dimensión consciente y cognitiva por parte de quien lo practica.

Para exponer las sutilezas y complejidades que supone el conocimiento en la práctica experimental, Hacking toma como referencia las relaciones entre las observaciones del astrónomo Herschel (el constructor del más grande telescopio de su tiempo) y el calor radiante:

En 1800, Herschel realizó un experimento que significó el comienzo de lo que posteriormente sería la propuesta correcta acerca del calor radiante. Había usado filtros coloreados en uno de sus telescopios. Notó que los filtros de colores diferentes transmiten calidades diferentes de calor: ‘Cuando utilizaba algunos de

ellos tenía una sensación de calor, aunque tenía poca luz, mientras que otros me daban mucha luz con una sensación mínima de calor.' No vamos a encontrar un informe observacional mejor que este en toda la ciencia de la física. Una filosofía de la ciencia experimental no puede permitir que una filosofía dominada por la teoría considere sospechoso el concepto mismo de observación<sup>21</sup>.

Otro asunto fundamental que Hacking examina es el papel que desempeñan los aparatos en la práctica científica. La observación es una actividad que se lleva a cabo en espacios muy desarrollados, como los laboratorios, y con una serie de aparatos e instrumentos, que también cuentan con toda una historia teórica y práctica. Las cosas que 'se ven' en la ciencia del siglo XX muy pocas veces pueden verse directamente con los ojos. De aquí que la reflexión filosófica en torno a la observación o a la percepción no puede obviar la existencia de aparatos, sin los cuales no se realizaría la mayor parte de la ciencia en la actualidad. Tomar en cuenta los instrumentos genera a su vez una necesaria revisión de todos los conceptos tradicionales, entre otros, el de la ciencia misma, al punto de que son muchos los autores que hablan de tecnociencia<sup>22</sup>. En la década de los noventa, el mismo Hacking proponía no hacer la distinción entre ciencia pura y tecnología, sino hablar simplemente de tecnociencia. Pero no hay que llamarse a engaño: demandar una reflexión sobre los aparatos y la tecnología no debe hacer suponer que el pensamiento de Hacking trata de una filosofía de la tecnología en general. Más bien constituye, en principio, un llamado de atención acerca de la importancia que han tenido los instrumentos en la historia de la ciencia y la necesidad de que la filosofía no los siga excluyendo de los temas que merecen su consideración. En definitiva, los instrumentos han obligado a alejarnos de esa visión de la ciencia y de la actividad científica emparentada con lo que Dewey denomina 'la teoría del conocimiento del espectador', y han ayudado a que comencemos a reflexionar desde una perspectiva más pragmática que reconoce el papel activo de la intervención humana en la actividad científica.

### 2.3. CREACIÓN DE FENÓMENOS

Una de las funciones de los experimentos se desprecia tanto que ni siquiera le hemos dado un nombre. Yo la llamo la creación de fenómenos. Tradicionalmente se dice que los científicos explican los fenómenos que descubren en la naturaleza. Yo sostengo que comúnmente los científicos crean los fenómenos que posteriormente se convierten en las piezas centrales de la teoría<sup>23</sup>.

Los físicos utilizan la palabra fenomenología de una forma muy distinta a los filósofos. Un fenómeno es, por lo general, un suceso o proceso de un cierto tipo que ocurre regularmente en circunstancias definidas. La palabra puede también denotar un suceso único al que se le asigna una importancia especial. Hacking lo entiende así: «un fenómeno para mí,

21 *Ibid.*, p. 205.

22 Esta propuesta ha sido apoyada por diversos filósofos, entre ellos Echeverría, J (2003): *La Revolución Tecnológico-Científica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

23 *Ibid.*, p. 249.

es algo público, regular, posiblemente en forma de ley, pero tal vez excepcional»<sup>24</sup>. De manera que lo asume en un sentido más próximo al ámbito de la física. Así, un fenómeno puede significar algo excepcional, que en principio no entendemos o no nos explicamos; algo que no está contemplado dentro de nuestros conocimientos teóricos y prácticos admisibles hasta los momentos. Igualmente, puede aludir a una serie de hechos o sucesos que se encuentran ya organizados en forma de ley.

En la historia y la filosofía de la ciencia se ha hablado de 'salvar los fenómenos'. Esto implica producir un sistema de cálculo que encaje con las regularidades. Bacon desprecia esta actitud, pero van Fraassen y Duhem la rescatan. Para estos autores, una teoría nos proporciona un formalismo para darles cierto orden a los fenómenos, pero la teoría, en tanto se extiende más allá de los fenómenos, no es ninguna indicación de una realidad subyacente. Dan por sentado que los fenómenos son descubrimientos del observador y del experimentador.

Hacking decide utilizar el sintagma 'creación de fenómenos', lo cual produce mucha desconfianza en filósofos y científicos. Es una controvertida combinación de términos introducida con el propósito de recalcar la actividad productiva de la ciencia experimental realizada en los laboratorios. En el ámbito de la física, 'fenómeno' es un término bastante admisible, mas no ocurre lo mismo con 'creación', el cual suscita inmediatamente sospechas de idealismo, de relativismo, de construccionismo social, etc.

Ahora bien, cuando los físicos encuentran un fenómeno lo denominan 'efecto', y así tenemos el efecto Faraday, el efecto fotoeléctrico, el efecto Compton, el efecto Zeeman, etc.

Los fenómenos y los efectos son cosas del mismo tipo: regularidades valiosas discernibles. Las palabras 'fenómenos' y 'efecto' pueden servir muchas veces como sinónimos, pero apuntan en direcciones opuestas. Los fenómenos nos recuerdan, en ese semiconsciente depósito del lenguaje, sucesos que pueden ser registrados por el observador bien dotado que no interviene en el mundo, pero que mira las estrellas. Los efectos nos recuerdan a los grandes experimentadores que le han dado su nombre a los efectos: los hombres y las mujeres, los Compton y Curie, que intervinieron en el curso de la naturaleza, para crear regularidades que, por lo menos al principio, pueden considerarse regulares (o anómalas) sólo en contraste con la teoría<sup>25</sup>.

Esta es una de las tesis más polémicas de Hacking. Lo que está esencialmente en discusión es ¿qué es un efecto o un fenómeno producido en la práctica experimental? Ante esta interrogante debería surgir una respuesta de carácter ontológico, que apunte hacia qué tipo de evento, objeto, fenómeno, se manifiesta a partir de una práctica, y una respuesta que pudiéramos llamar, en principio, epistemológica; que dé cuenta del modo de relacionar el efecto producido en tanto argumento experimental válido para la teoría.

Mediante estas consideraciones, Hacking expresa su rechazo al predominio de la visión teórica del mundo y de la naturaleza, en la que el pensamiento elabora y constituye el

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

mundo a partir de ‘lo dado’ por la experiencia (visión positivista), o donde la creación de una teoría produce cambios en todos los demás ámbitos, y en consecuencia, no sólo cambian las teorías, sino también el mundo en el que viven los científicos (anti-positivismo). Su reto, en cuanto a las ciencias experimentales, consiste en apoyarse en una intervención creativa y transformadora, admitiendo a la vez la existencia de un mundo real, de una naturaleza que hacemos emerger mediante esa intervención para obtener su regularidad.

### 3. ‘INVENTAR / CONSTRUIR GENTE’

Aproximadamente a partir de la década de los noventa, quizás un poco antes, Hacking comienza a hilvanar esta red que está dirigida a reflexionar sobre la clasificación de personas, en general, y de forma específica, sobre las prácticas clasificatorias de las enfermedades mentales. Llama a esta temática ‘inventar o construir personas’, y advierte que la ha tratado siempre de forma parcial pero que quiere seguir profundizando en ella. Al respecto, ha escrito dos libros sobre las enfermedades mentales y ha intentado explicar el modo en que la enfermedad surge con el diagnóstico o, dicho de otra manera, cómo la clasificación y la enfermedad advienen a la vez. En *Rewriting the soul* (1995) realiza un análisis de la ‘personalidad múltiple’ —a veces denominada esquizofrenia— e intenta mostrar cómo adviene una nueva clase de persona, en este caso, el esquizofrénico. Básicamente busca conocer cómo los seres humanos interaccionamos con el conocimiento que tenemos de nosotros mismos. Estudia la simultaneidad que engloba a la enfermedad mental, el diagnóstico y el tratamiento. Manifiesta que su inquietud en este campo parte del hecho de que en más de dos siglos ha habido diferentes formas de clasificar, distintas maneras de diagnosticar y, a la vez, diferentes tipos de conducta en la enfermedad mental.

Otro texto sobre enfermedades mentales transitorias es *Mad Travelers* (1998), donde refiere el extraño caso de un trotamundos que desencadena una epidemia de viajes locos en la Francia del siglo XIX. Aparte de estos textos, ha escrito numerosos artículos que estudian el abuso sexual de niños, el embarazo en adolescentes y las concepciones de genio y criminal. Todos ellos están motivados por la necesidad de comprender la construcción de personas y la relación existente entre ellas y sus clasificaciones desde las prácticas y discursos sociales.

Si con los fenómenos de la naturaleza debemos admitir que no son una pura creación, por cuanto ella impone condiciones, con los fenómenos humanos o con los modos de ser de las personas, hay en las prácticas y sus respectivos esquemas de clasificar una posibilidad de creación más grande; sus efectos producen mayores consecuencias, toda vez que determinan las maneras de sentir, de vivir y de comportarse de las personas. Así lo explica:

*Faconner les gens*<sup>26</sup> es de hecho un intento por expresar en francés no ‘Hacer gente’ (Making People) sino ‘Inventar/construir gente’ (Making up people). Este es uno de los proyectos en los que llevo veinte años trabajando [...] El curso es en parte teórico y también da un número de ejemplos de clases de personas. Por encima de todo, me interesa: (i) cómo nuevas clasificaciones de personas crean nuevas posibilidades de elección y de acción, de quién o qué es uno y qué puede uno

26 Así se denomina el curso que ha impartido Hacking en el Collège de France durante el periodo 2001-2002.

hacer; (ii) lo que las nuevas clasificaciones les hacen a las personas clasificadas, y como también cambian por ser así clasificadas; (iii) cómo esos mismos cambios en las personas cambian nuestras teorías de las clasificaciones. Esto es lo que llamo un efecto de bucle<sup>27</sup>.

Está claro que para Hacking los modos en que clasificamos a las personas en general definen las posibilidades de ser de un determinado tipo. Es decir, la clasificación produce efectos en las personas (ser una 'mujer refugiada' hace que determinadas mujeres se comporten de una manera para ser o no clasificadas como tal). Por otra parte, y esto es lo más interesante o novedoso de su propuesta, no sólo la clasificación produce efectos reales e importantes en las personas, sino que también las personas logran mediante sus comportamientos y prácticas cambios en las prácticas clasificatorias. A esto se refiere cuando habla de 'efecto bucle', que será la base de lo que luego se denominará 'clases interactivas'.

En referencia a este tipo de reflexión, Hacking encuentra puntos en común con los autores denominados construccionistas o constructivistas; estima que estos han pensado con detenimiento en la relación de las prácticas humanas con la construcción de diferentes tipos de entidades. Hacking ha aclarado en varias oportunidades que el discurso de la construcción social no le parece útil en tanto discurso (aunque lo valora en su dimensión crítica), y que no elegiría sus términos. Sin embargo, concede que ha usado este vocabulario porque muchos de los estudios sobre psicopatologías, niños, adolescentes, mujeres refugiadas, etc., lo utilizan para cuestionar las prácticas. En síntesis, Hacking no le encuentra sentido hablar de construcción social cuando con esta terminología sólo queremos decir que tiene una dimensión social, lo cual resulta evidente, y sí habrá de rescatarse cuando se pretenda establecer que las prácticas no son incuestionables.

Sin embargo, cabe atender a ciertas diferencias. Es obvio, por ejemplo, que si hablamos de mujer refugiada o de niño televidente, estamos refiriéndonos a personas o a clasificaciones que se han elaborado a partir de un entorno social. Con respecto a las enfermedades mentales ya no es tan claro, si se toma en cuenta importantes investigaciones que las consideran desde un plano estrictamente biológico, neurológico o genético, en oposición a las que la asumen como una enfermedad social.

Ahora bien, Hacking aspira a desarrollar un discurso que trascienda los límites hasta ahora convenidos del construccionismo. Uno con el que se pueda abordar lo que él juzga el verdadero problema. Tomemos el caso del niño televidente. Desde que se inventó la televisión todo el mundo la ve, pero en un determinado momento los niños televidentes se convirtieron en un problema social; 'el niño televidente' se convirtió en objeto de estudio, y la idea que encierra esa etiqueta comienza a tener consecuencias en el mundo real. Parece entonces que el 'niño televidente' es una categorización inevitable de nuestra época y de nuestros días. Frente a esto, el construccionista social afirma que esta clase no tuvo que construirse, que este tipo de clasificación pudo haber sido generada en nosotros por intereses morales, políticos, etc., de tal manera que podríamos perfectamente prescindir de ella. Los construccionistas critican el *status quo* de lo inevitable –una variable del esencialis-

27 Álvarez, R.A. (2002): *op. cit.*, p. 56.

mo—, al sostener que la existencia de ‘niño televidente’ pudiera evitarse y, que en consecuencia, es necesario recalcar su creación o construcción como tal.

Lo que es indudable es que la clasificación es asumida una vez que ha sido instalada —los padres ven a sus hijos como niños que ven televisión todo el tiempo—. Por este camino llegamos a que lo construido no es sólo una clase, también es un tipo de persona real. Aquí se justifica la pertinencia de la pregunta de Hacking (¿la construcción social de qué?), porque hemos elaborado diferentes tipos de ‘qué’. A estas alturas, los niños televidentes son *autoconscientes* y constituyen una forma de ser niños, una forma de persona, se identifican a sí mismos como ‘niños televidentes’.

El problema radica en determinar si la clasificación es consecuencia o producto de un hecho que aparece dentro de la práctica, o si la actividad de clasificar y nuestras clasificaciones inciden en los hechos. Esto significa pensar sobre si al denominar a alguien como ‘niño televidente’ hemos creado a través de nuestro lenguaje un hecho: el niño televidente. En definitiva, la importancia de las clasificaciones se encuentra en que una vez establecidas, modifican sustancialmente la manera de los seres humanos de concebirse a sí mismos, y en consecuencia, el modo de percibirse, experimentarse y actuar. Indudablemente, en determinado momento surge la televisión, es decir, acontece un hecho material que modifica sustancialmente la vida de los hombres. De lo que se trata es que la filosofía reflexione sobre estos hechos tomando en cuenta el modo en que realizamos no sólo las clasificaciones sino también los hechos que nos llevan a ella.

Según lo ha expresado en su último libro, *Historical Ontology*, la posición de Hacking puede ser denominada ‘nominalismo dinámico’ o ‘realismo dialéctico’, la cual puede constatar al observar que su eje central de pensamiento es la relación de las prácticas como constituyentes causales de lo que adviene a existencia. Ahora bien, además de ocuparse de la práctica experimental y el advenimiento de objetos, Hacking reconoce y estudia las prácticas clasificatorias que inciden en la realidad individual y social, y cómo todos estos elementos interaccionan entre sí<sup>28</sup>. A la interacción entre personas y clasificaciones la denomina clases interactivas, mientras que a las clasificaciones del mundo las denomina clases indiferentes. Los quarks son objetos que pertenecen a una clase indiferente, no interaccionan con la clase. Y es la existencia de este tipo de clases la que hace que se distingan las ciencias sociales de las ciencias naturales.

Las clasificaciones encierran además un problema moral y epistémico. En definitiva, la propuesta de las clasificaciones supone retomar viejos problemas, pero a la luz de las intervenciones humanas. Las ciencias sociales clasifican en general los problemas. De ahí que las clases estén cargadas de valores, clases de cosas que hacer o que no hacer, clases de personas que hay que ser o no ser.

Se tiene así un tejido en conjunto de lo epistémico, lo ontológico y lo moral, que será una tarea a dilucidar, la cual tendría dos vertientes: una, que podría denominarse ‘moralidad y conocimiento’, parte de la idea de que nuestros modos de conocer implican un modo de clasificar, y que a la vez éste constituye en sí mismo una serie de valores inherentes a la clasificación; la otra, que pudiera llamarse ‘ontológica’ o ‘modos de ser’, atañe tanto a lo individual como a lo colectivo. En un nivel colectivo, esa relación podría explicarse con el

28 Hacking, I. (2000): *op. cit.*, p. 68.

caso de cómo se concebía ser madre en un contexto histórico: en muchas mujeres se produjo el sentimiento de que no se sintieran como tales, por no poder sostener la manera en que la sociedad lo establecía; ocurre otro tanto con las 'mujeres maltratadas'; al empezar a considerarse como un problema de muchas, esto es, cuando se establece como clase, se repensó de otra manera. Lo mismo se puede decir de las clasificaciones de genio, de autista o de niño hiperactivo. El plano individual podría ilustrarse con la forma como una persona se experimenta a sí misma a través de las clasificaciones que se efectúan sobre ella: sea la sociedad, la familia, la cultura.

Hacking piensa entonces que una de las tareas filosóficas más importantes consiste en lograr mostrar cómo efectivamente interaccionan las prácticas –todo tipo de ellas– en la constitución de nuestro mundo material y social, es decir, en la constitución de un mundo humano.

#### **4. CONSIDERACIONES FINALES**

Hacking es sin lugar a dudas uno de los iniciadores del giro hacia la práctica en filosofía de la ciencia. A mi juicio, este hecho ha podido darse por la mezcla de diversas tradiciones que ha dado lugar a propuestas creativas e innovadoras en filosofía. La conjunción de los planteamientos kuhnianos con el pensamiento de Foucault ha posibilitado a Hacking elaborar una crítica acertada al énfasis que la filosofía –incluyendo a Kuhn– ha puesto en la dimensión teórica de la ciencia. Por otra parte, si bien las figuras de Quine y Goodman lograron resquebrajar seriamente las tesis de la filosofía analítica, ambos autores permanecen en los ámbitos del lenguaje y de cierto idealismo que impide acceder efectivamente a la realidad. Es el pensamiento de Foucault el que permite a Hacking aterrizar en las prácticas y poder así anclar los discursos y el pensamiento, tomando en cuenta los diversos ámbitos sin excluir la importancia de las prácticas materiales de los hombres.

A ello se le aúna el hecho de que Hacking logra romper con algo fundamental que compartían estos dos grandes autores: la necesidad de establecer un pensamiento que abarque todos los fenómenos; la necesidad, en definitiva, de las grandes narrativas.

Hacking señala, con razón, que ha habido una tendencia en la filosofía en general, y en particular en filosofía de la ciencia, a sostener que es desde el pensamiento y el plano conceptual donde se determina o descubre lo que verdaderamente es el mundo. Fascinación que Occidente ha tenido por la teoría desde los griegos. Pero, esta fascinación ha dejado de lado –y muchas veces desdeñado– las dimensiones de la práctica, las cuestiones técnicas, artesanales, experimentales; en definitiva, los entresijos de la interacción del hombre con el mundo material. En este sentido, Hacking considera que es justamente el carácter de la práctica lo que impide las grandes narrativas y las generalizaciones en lo que respecta, en este caso, a la actividad científica. Toda práctica conlleva acontecimientos únicos que impiden que hablemos de la ciencia, del experimento o de la teoría en general como si se tratara de categorías únicas y monolíticas.

Debido a esta marginación de la práctica, tanto la filosofía como la historia, la educación –en fin, una gran parte del pensamiento humano– ha abandonado la reflexión efectiva y real de cómo es que funcionan los diferentes haceres. Por esa razón, Hacking juzga que la filosofía tiene que ocuparse no sólo de las especializaciones, sino también de todo lo que impregna la cultura: la ciencia no es ajena al mundo cultural al cual pertenece. A partir de la década de los ochenta son muchos los pensadores que han empezado a defender la idea de que la filosofía debe de alguna manera responder a los diferentes retos culturales y so-



cio-políticos. Desde esta dimensión, la ciencia es una práctica cultural y por ello también tiene responsabilidades.

Varios han sido los autores que han valorado la responsabilidad de la ciencia. Sin embargo, han sido los filósofos del laboratorio o de la práctica experimental quienes han asumido —explicitando la producción de conocimiento— la obligación de situar contextualmente la práctica científica. Ellos han resaltado la importancia de los espacios a partir de los cuales puede ubicarse la práctica científica: los laboratorios; y han mostrado también que existen tradiciones instrumentales y experimentales en esos espacios. Y, por supuesto y sobre todo, han destacado que los efectos científicos o los efectos del mundo surgen, con el fin de conocerlos, debido a la intervención humana. Todos estos aspectos son los que han generado la convicción de que la ciencia debe estudiarse de forma local y particular, abandonando así el terreno de las generalidades. Hacking propone que se deben admitir en la práctica científica diversas variables: dimensiones materiales, instrumentales y experimentales; dimensiones teóricas y dimensiones de los modelos y aproximaciones; dimensiones sociológicas que marcan los espacios topográficos, los modos de relación en el interior de un laboratorio y, en última instancia, las preguntas que una sociedad o cultura se plantea en determinado momento.

El concepto de intervención impone de esta forma la emergencia de un sujeto en la ciencia; de un sujeto colectivo, ciertamente, pero un sujeto que se ubica como un componente fundamental dentro de la producción de conocimiento, y cuya existencia ha sido tachada, borrada e ignorada a lo largo de la historia y de la filosofía de la ciencia. Por otra parte, lo más importante de este concepto es que dimensiona la relevancia de la creación de fenómenos, en tanto considera que los efectos científicos son respuestas a la intervención humana: esta incluye no sólo el tipo de preguntas, sino también los aparatos con los cuales el hombre interacciona; y esto hace que el efecto científico sea, en realidad, un punto intermedio entre el hombre y la naturaleza o, si se quiere, entre cultura y naturaleza. Es sólo posteriormente que se hablará de fenómenos del mundo; estos efectos producidos son los que luego serán datos o evidencia.

Estas reflexiones suponen, sin lugar a dudas, una reconsideración de nuestras nociones ontológicas y epistémicas. Es una tarea actual de la filosofía reconocer que dichas nociones son históricas y que además son producidas en nuestra interacción con el mundo. De manera que lo epistémico no se encuentra separado de lo ontológico, manteniendo ambas dimensiones una fuerte relación a través de la práctica experimental. Ya no podrán ser separadas tan fácilmente o, por lo menos, deberá admitirse que es una separación más teórica que real.

Todo este análisis lleva, a su vez, a que se cuestione la concepción de la naturaleza. Aunque no es el tema de este trabajo, es pertinente apuntar que todo el enfoque de la práctica entendida históricamente se aparta no sólo de una visión teórica del mundo y de la actividad humana, sino también de una visión esencialista: no existe una esencia de la naturaleza y, en consecuencia, no se acepta la noción de verdad como correspondencia. Es hora de que nos preguntemos nuevamente, en una época de serios problemas ecológicos: ¿qué tipo de imaginario hemos tenido de la naturaleza? Parecería que todavía llevamos muy interiorizada la idea de que la naturaleza tiene una esencia, que está ahí afuera en su totalidad y que el científico sólo debe descubrirla. Admitir una naturaleza que nunca se nos presentará de forma total supone apartarse del lema introducido por Galileo: el mundo de la naturaleza está inscrito en caracteres matemáticos. Creo que esta visión de la práctica ofrece mucho que pensar en lo que concierne a la pregunta ¿qué es eso que llamamos naturaleza?

Pero también es verdad que estos planteamientos traspasan consideraciones puntuales y señalan, en el fondo, la existencia de una metafísica de la ciencia, una metafísica jamás admitida y sin embargo presente en los filósofos de la ciencia. Kuhn logró evidenciar que la concepción clásica de la filosofía de la ciencia consiste en una búsqueda de fundamentos y de unidad. Los fundamentos representan la posibilidad de tener un lugar firme y seguro a partir del cual se puede explicar todo lo demás. Representan también la estabilidad frente al cambio y al devenir. Hay detrás de esta concepción un ideal: el ideal de que no quede nada fuera de la razón, del entendimiento; y en cierto modo, que no quede nada fuera de control. Durante gran parte del siglo XX y, sobre todo, en lo que se acuerda en llamar después de Kuhn 'la concepción heredada', estos fundamentos que otorgan unidad han estado representados por el lenguaje y la lógica.

Kuhn pone en entredicho esa imagen de la ciencia y, con ello, lo que hasta ese momento se entendía por racionalidad. No obstante, Kuhn se aparta más de la metafísica de los fundamentos que de la metafísica de la unidad. El enfoque de Kuhn, aún objetando el lenguaje positivista, no escapa de una confianza ciega en que la clave para resolver gran parte de los problemas filosóficos está en el análisis del lenguaje. Tampoco se deslinda de la asunción de que todo el quehacer científico encuentra su explicación, en última instancia, en una concepción teórica. A este tipo de pensamiento Hacking lo ha denominado 'idealismo lingüístico'.

También es cierto que Kuhn introduce nuevamente la tensión entre el cambio y la estabilidad en la ciencia, que no es más que la ancestral tensión entre el devenir y lo que permanece, entre lo esencial y lo contingente. Los filósofos de la práctica han intentado dar cuenta de los cambios sin que por ello advenga ni una crisis de inestabilidad ni una crisis de racionalidad. La obra de Hacking constituye, en este sentido, una crítica a toda concepción filosófica determinista; cuestiona tanto el determinismo de los enfoques lógicos o semánticos como el determinismo sociológico, lo que conforma uno de los grandes retos en la actual filosofía de la ciencia: ni conceder todo al pensamiento (lo que implica una visión esencialista del pensamiento y del mundo) ni conceder todo al mundo de la cultura. Ello requiere admitir la existencia de ambas variables en el conocimiento, tomando este en su justa medida.

Aunque Hacking ha iniciado este camino, a mi juicio, esta discusión ha sido mucho más desarrollada por P. Galison y L. Daston<sup>29</sup>, los cuales se han acercado al problema de la ciencia, entendiéndola como práctica cultural. Desde esta perspectiva, entran en juego las diversas variables que intervienen a la hora de establecer un modelo científico o un efecto científico. Estas variables no están nunca dadas de antemano, son múltiples y se distinguen según cada caso. La historia y la filosofía de la ciencia son las encargadas de mostrar el modo como se ha constituido el conocimiento y de desarrollar las reflexiones pertinentes. Los análisis de la práctica científica han tornado difusos los espacios y las dicotomías establecidas por mucho tiempo, como son la relación sujeto-objeto, externo-interno, naturaleza y sociedad. La actividad realizada por los científicos contribuye a esfumar la distinción entre estos espacios, estableciendo una especie de continuidad o de interacción en la cual se entretejen múltiples elementos y donde no siempre es fácil establecer separaciones.

29 Ver Galison, P.(1997): *Image and Logic*, University of Chicago Press, Chicago; Galison, P.(1990): *Picturing Science, Producing Art*, Routledge, Londres, y Daston, L. (2000): 'Nature by Design', en *Picturing Science, Producing Art*, p. 232.

En lo que concierne a las prácticas clasificatorias, Hacking ha analizado largamente cómo se construye una sociedad, un mundo cultural y también un modo de ser una persona. Como ya se ha dicho, esto es un tema que le interesa y que quiere seguir desarrollando. Lo más importante de esta temática es que tanto en la dimensión de las ciencias de laboratorio como en la construcción de personas, representa un llamado de atención desde la filosofía a la responsabilidad. Toda acción tiene un sujeto, y en toda acción existen responsabilidades: responsabilidades con la naturaleza y responsabilidades con el modo de construir personas y modos de ser personas desde las clasificaciones, que son, sin lugar a dudas, intervenciones.

Por último, otro elemento significativo para puntualizar es el reconocimiento de que las dimensiones epistémicas y ontológicas tienen un componente ético o moral (dependerá de cómo la entendamos) y que es una tarea importante intentar dilucidar sus niveles e implicaciones.



# Nación y soberanía: dos problemas de la modernidad política

## La cabeza del Rey: Dos modelos y un error

Nation and Sovereignty: Two Problems in Modern Politics.  
The King's Head: Two Models and an Error

Patxi LANCEROS

*Universidad de Deusto. Bilbao, España.*

### RESUMEN

El presente artículo centra su investigación en el concepto de soberanía y en la realidad histórica de la nación: en sus orígenes y en alguno de sus desarrollos. Trata de esclarecer la relación y discrepancias entre dos modelos de nación y dos versiones de la soberanía interrogando tanto sus soportes teóricos como alguno de sus ejemplos empíricos.

**Palabras clave:** Nación, soberanía, pueblo, modernidad.

### ABSTRACT

This article centers its focus on the concept of sovereignty and on the historical reality of the nation in its origins and in its development. It attempts to clear up the relationship and the differences between two nation models and versions of sovereignty, questioning both the supporting theory as well as some of the empirical examples utilized.

**Key words:** Nation, sovereignty, people, modernism.

## 1. DE VOCES Y ECOS

Un libro del historiador E. Hobsbawm se ha convertido en un clásico ineludible para el tema que nos ocupa. Su título –económico, escueto– señala dos problemas y una fecha: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. La elección de la fecha no es casual. Hacia finales del siglo XVIII, más o menos hacia 1780, la palabra nación, que había arrastrado una discreta vida semántica y funcional desde la Edad Media, deja de ser un mero índice de clasificación (fundamentalmente universitaria) para convertirse en la marca de la lealtad política moderna, en la condición trascendental de lo político. Veremos las razones. Sabemos, sin embargo, que la pasión nacional se prolonga hasta nuestros días. Por lo menos.

De hecho, el libro de Hobsbawm se escribe en el espacio de una perplejidad; y en el tiempo de una duda. Perplejo ante la persistencia del principio nacional, el historiador intenta explicarse las causas del fenómeno. Y para ello recurre a una sobria definición analítica y a una soberbia periodización.

Devuelve así Hobsbawm el estudio de las naciones –y de la profesión de fe en ellas– a la disciplina que primero se ocupó del fenómeno: la historia. Pero sabe que, a lo largo de un siglo, naciones y nacionalismos se han convertido en una referencia obstinada, en un objeto pertinaz cuya definición, interpretación y crítica ha implicado a filósofos, sociólogos, antropólogos, juristas o críticos literarios. Sabe que la historia de esa devoción que no cesa no es ya –no es sólo– objeto preferente de la historiografía, que la narración –aun informada y sutil– de ciertos episodios no agota todas las posibilidades de tratamiento.

Y ello por una razón: hay naciones; y hay devociones nacionalistas. Reales o ficticias, inventadas o construidas, primordiales u originarias, las naciones forman parte de nuestro presente político objetivo. Y forman parte de nuestra subjetividad cultural y social. Pertenecen a nuestro atribulado presente: un presente en el que incluso las organizaciones, alianzas o *conflictos internacionales*, precisamente por serlo, ratifican la existencia del elemento nacional.

Podría ocurrir que en este mero presente de indicativo se estuvieran sentando las bases de un futuro (previsible o necesariamente imperfecto) sin naciones: un futuro fiel a otras imposturas, inventor de otros ídolos. La globalización de las comunicaciones, la creación de corporaciones –económicas, culturales– *transnacionales*, la urgencia por definir los actuales conflictos en términos de “choque de civilizaciones” o de “culturas”, quizá hagan pensar en un desplazamiento (o superación) del principio nacional. En la misma dirección apuntan procesos de integración como el de la Unión Europea, o dinámicas como la de los crecientes flujos migratorios.

Pero todo ese pronóstico está asediado por la particular incertidumbre que es patrimonio del futuro.

Nuestro presente sigue siendo nacional. Y es él –el presente– el que instruye nuestra mirada cuando ésta se vierte hacia el pasado, cuando busca en él los fundamentos y transformaciones de la devoción nacional.

Hobsbawm, y con él –o contra él– muchos historiadores, piensa que hay naciones. Y que se puede hacer una historia del nacionalismo. Yo, que también constato que hay naciones, creo que no se puede hacer ni *una* historia, ni *una* teoría (al modo de E. Gellner o de A.D. Smith) del nacionalismo. Pienso, por el contrario, que una confusión terminológica ha conseguido amalgamar procesos políticos de diferente factura. Y que esa misma confusión es la que permite que dos siglos de historia –primero europea y americana, después

mundial— puedan resumirse bajo el epígrafe “naciones y nacionalismo”. Algo de verdad hay en esa narración, sin duda. Pero, adoptemos otra perspectiva.

Si se toma la ingente producción bibliográfica referente a las naciones y al nacionalismo, y se distribuye en función de los tiempos, modos y aspectos de su elaboración, la impresión que provoca no es la de unidad: ni unidad de objeto, ni de proceso, ni de concepto, ni de método.

Si se interroga a un historiador, es posible que aborde el problema de las naciones desde la formación, así mismo dispar, de los grandes estados nacionales: transiciones de la unidad dinástica a la unidad nacional (Reino Unido, Francia, España), o de la fragmentación política a la integración estatal (Alemania, Italia), o desagregación de imperios tradicionales (Austria, Hungría...); un antropólogo quizá orientase la respuesta hacia las unidades políticas autónomas y soberanas surgidas de la descomposición de los imperios coloniales; algún sociólogo repararía en las naciones sin estado que, hoy mismo, plantean reivindicaciones más o menos fundadas en la lejana historia o en la versátil naturaleza (así como en la omnipresente cultura); en fin, un aficionado a los estudios culturales enumeraría las características de una miríada de pueblos indígenas que aspiran a reconocimiento nacional o a dignidad estatal y los perversos motivos por los que no han conseguido ni aquel reconocimiento ni esta dignidad.

Y eso no es todo. Alguien diría que el nacionalismo es intrínsecamente reaccionario, otro que, en su origen, la nación —como titular de la soberanía— inaugura la modernidad política y la vía del progreso.

Si todos tienen razón, el objeto se nos multiplica hasta el infinito. Si nadie tiene razón, el objeto se nos desvanece. Parece que todos tienen razones. Y, algunos, pasiones. Como las tienen quienes afirman que la nación es natural u originaria, los que oponen que es una entidad construida, o inventada, o imaginada.

Todo esto —y mucho más— se ha dicho; y se ha escrito. Huelga que aquí mencione a los autores más relevantes de las distintas hipótesis. Son sobrada y merecidamente conocidos.

Ante la alarmante extensión de la palabra (nación y derivados), ante su inmoderada capacidad de amalgamar —sin definir— procesos diferentes en espacios y tiempos distantes y con fines diversos, se impone una cierta cautela: quizá no un radical escepticismo, pero sí una higiénica ironía.

Contemos una historia. Una historia de la nación: no se pretende el único relato posible, tampoco el mejor. La narración, que aspira a tener algún fundamento, se hará comprensible —y, sin duda, discutible— desde los presupuestos generales que brevemente expongo.

Nación es un nombre perverso. Y la perversión (o la perversidad) está inscrita en el nombre desde el mismo inicio de su uso político. No porque el significado inaugural no fuera claro (y casi distinto). Yo diría —e intentaré mostrarlo— que casi sucede lo contrario.

Lo que también ocurre es que, *desde el principio* y más allá de su significado, la palabra nación acumula un excedente de valor y sentido que la convierte —ya— en significante despótico; y en pieza clave para cualquier ulterior construcción política. De esto último son testigos los siglos precedentes: cualquier aventura política —revolucionaria o reaccionaria— se ha apoyado en la nación y ha reclamado la retórica nacionalista. Y así hemos podido —y podemos— contemplar naciones y nacionalismos liberales, socialistas, comunistas, fascistas, cristianos o islámicos; nacionalismos integradores, expansionistas o secesionistas. Siempre naciones, siempre nacionalismos.

## 2. VOCES DE REVOLUCIÓN

El contexto en el que la palabra nación cobra un significado político –y un sentido tendencialmente totalizador– es el contexto de las revoluciones (burguesas). El vocabulario se conmueve; y términos como *república*, *sociedad (civil)*, *constitución o pueblo* se erigen en pilares de la construcción política moderna.

En el texto de la declaración de derechos de Virginia (junio de 1776), verdadero prólogo a la declaración de independencia de los futuros Estados Unidos de América –4 de julio del mismo año–, “El Pueblo, la Nación o la Comunidad” –en ese orden– aparecen como indiscernibles. Una sinonimia pretendida e insistentemente elaborada que se reitera, se refuerza y se matiza, en las sucesivas declaraciones y constituciones de Pennsylvania y Delaware (septiembre de 1776), Maryland (noviembre de 1776), Carolina (diciembre de 1776) o Massachusetts (marzo de 1780).

La convicción republicana inventa un sujeto político –el pueblo– del que emanan y proceden, y al que siempre pertenecen, la soberanía y el derecho, el poder y la fuerza.

No es preciso aquí restaurar las condiciones y los precedentes, teóricos y prácticos, que hicieron posible el vendaval republicano que, primero en América y luego en Europa, iba a alterar radicalmente las reglas del juego político: un orden de órdenes que se creía naturalmente constituido y divinamente ratificado sería denunciado como despótico; un régimen que se pretendía eterno será pronto destituido y calificado como Antiguo Régimen.

Quizá fuera E. Sieyès el hombre que, con un teorización arriesgada, con un estilo afilado, introdujo a la nación en el vocabulario político: con un significado preciso que resumía un siglo de teoría y que anticipaba dos siglos de turbulencias.

En el escrito *¿Qué es el Tercer Estado?* Emmanuel Sieyès responde, como se sabe, a las nada retóricas preguntas al respecto del Tercer Estado ¿qué es?, ¿qué ha sido?, ¿qué pide? con las lapidarias y escuetas expresiones: todo, nada, algo.

Nos interesa la primera pregunta y su consecuente respuesta: “¿qué es el Tercer Estado? Todo”. Porque al hilo de tan revolucionario sintagma, la nación va a ingresar de forma definitiva en el imaginario político. Y va a empezar a crear realidad.

El Tercer Estado, según reza el título del primer capítulo del ensayo, es una nación completa. Y lo es porque todo lo necesario para que una nación subsista y prospere, trabajos particulares y funciones públicas, es realizado –o puede serlo– por el Tercer Estado. Es el Tercero, frente a los otros dos estados, o estamentos, el único que reúne las condiciones para subsistir. Y para constituirse en nación: “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por una misma legislatura”<sup>1</sup>.

La definición de Sieyès da un significado simple y riguroso a la palabra nación. Y no sólo politiza la palabra, sino que la propia definición es una opción –y una intención– política. La nación (sinónimo de pueblo, sinónimo de Tercer Estado) incluye ley, constitución, voluntad, representación, propiedad y contrato; y excluye los privilegios y las historias –realidades o ficciones, si es que hay diferencia– sobre las que los privilegios se construyen y se defienden.

1 Sieyès, E. (1989): *¿Qué es el Tercer Estado?*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 90-94.



Puede decirse, pues, que la nación ingresa políticamente en el vocabulario político. Y que es –eso y sólo eso– el tipo de asociación colectiva adecuado a la burguesía, que en ese preciso momento está haciendo su revolución.

La operación de Sieyès –quirúrgica, por cuanto corta limpiamente tanto la contigüidad social como la continuidad histórica– es una operación política que instruye al lector en los fundamentos del nuevo régimen:

- a) un régimen constitucional y representativo
- b) basado en la participación ciudadana y en la propiedad
- c) que se funda en criterios de razón y no en legitimaciones tradicionales
- d) que erige a la nación –Tercer Estado– en poder constituyente legítimo y soberano.

Dejando al margen el hecho de que Sieyès excluía de la ciudadanía a los siervos y a las mujeres –fidelidad al tiempo y las costumbres<sup>2</sup>, el esquema del nuevo régimen nos resulta familiar.

Sieyès era –dicho sea de forma tangencial– absolutamente consciente del carácter, no ya revolucionario sino literalmente *inaugural* de su propuesta, de su programa. Lo que no sabía es lo que ese programa, de forma perversa pero igualmente real, auguraba. Los admiradores contemporáneos de Sieyès –uno de los primeros Mirabeau, uno de los postreros Napoleón– advirtieron también el carácter inaugural y revolucionario del programa..

Tal carácter descansaba –o se agitaba– en la teoría del poder constituyente. Ese poder –esa potencia, cuyas actua(liza)ciones han dominado los dos últimos siglos– es la nación: inicialmente –y sólo inicialmente– el Tercer Estado, que acomete satisfactoriamente todas las funciones sociales, que no rinde culto ni a la tradición ni a la costumbre, ni a la historia.

Lo más revolucionario de la Revolución no es el fuego ni la ira, ni las barricadas, ni la mítica toma de La Bastilla. Lo más revolucionario es la emergencia de esa clase –todavía no universal– que se convierte en nación, que reclama para sí misma la totalidad del derecho, o la facultad de promulgar la única ley. Y que, en un bucle imposible, se instituye como legítimamente soberana y soberanamente legítima.

Ya que de Francia –y de su, o de nuestra, Revolución– se trata, citamos en francés: “*Dans la pensée et l’analyse politique, on n’a toujours pas coupé la tête du roi*”<sup>3</sup>.

La cabeza del rey. Esa es –eso es lo que pienso; eso es lo que propongo– la cuestión. La nación heredó –sin testamento– el poder y el prestigio de la vieja monarquía. Heredó su fascinación, su potencia alucinante, su aura de sacralidad.

¿Es sólo una ironía de la historia que Sieyès, el inventor de la nación –y de la soberanía nacional– fuera a la vez el San Juan Bautista de Napoleón Bonaparte? ¿Es mera casualidad que, precisamente él, para estabilizar la situación de la Francia posrevolucionaria exigiera “una cabeza y una espada”?

La nación, el artefacto político de la modernidad, había sido inventada. Y, soberana, conservaba la cabeza. Y tenía la espada.

2 Fidelidad, por cierto, dominante pero no obligatoria. Condorcet, por ejemplo, tenía otras ideas más inclusivas al respecto de la ciudadanía.

3 Foucault, M. (1976): *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, p. 117.

La nación tiene su momento. Pero no tiene historia. Puede parecer extraña –incluso absurda– esta afirmación si se piensa en la cantidad de nacionalismos historicistas, tradicionalistas, restauradores o providencialistas que han proliferado a lo largo del último siglo (y medio). Esos son, sin embargo, otros momentos; esas son otras historias: momentos que necesitan historias e historias que se repiten, se recitan y se escriben en función de las exigencias del momento; historias que construyen identidades y diferencias, homogeneidades, o continuidades y rupturas.

En su momento, la nación se constituye *sin* la historia y *contra* la historia: fue, como diría C. Castoriadis, *institución instituyente*.

Sabemos que el propósito era revolucionario, la ideología republicana y el proyecto universalista. Pero no es eso lo que aquí interesa; porque, a la vista de las ulteriores polimorfosis de la nación, es preciso pensar ese momento inaugural en el que la incorporación de clausuras hiperbólicas –totalidad, absoluto, transcendencia– prepara un dispositivo potencialmente inflamable y, a la postre, aterrador.

Pues poco importa que la nación fuera definida en términos republicanos, que el significado de ese significante despótico fuera tendencialmente universal.

Sieyès, que como todo buen filósofo político fue un pensador del momento, produjo una brillante articulación coyuntural de los *dissecta membra* del cuerpo político<sup>4</sup>. Al colocar la cabeza del rey sobre los hombros del pueblo puso en marcha la máquina revolucionaria autolegitimada, soberana y constituyente: la nación.

Si desde las primeras teorías de la soberanía popular se sospechaba que la cabeza del rey podía coronar otro cuerpo que no fuera el del monarca, los revolucionarios consiguieron el prodigio. Pero más allá de la coyuntura revolucionaria, quedaba disponible la *forma-nación* para legitimar otros propósitos. Y así, en espacios y tiempos contrarrevolucionarios, o decididamente reaccionarios, el pueblo ya no se definiría por la totalidad y coherencia funcionales del Tercer Estado, o del proletariado, su díscolo heredero. La materia (o el contenido) del pueblo se constituirían a partir de otras totalidades, de otras coherencias o absolutos: la raza, la lengua, la tradición o la fe. Y la cabeza del rey –la superstición de la soberanía, la *forma-nación*– seguirá presente para legitimar los fines que emanan de esos nuevos (y ya viejos) principios.

Huelga decir que no se trata aquí de equiparar la propuesta republicana de la modernidad revolucionaria con las respuestas contrarrevolucionarias de la modernidad reaccionaria.

Pero sí es preciso señalar que la *forma-nación* quedó, desde el principio, definida, exenta y disponible para acoger contenidos múltiples, contenidos siniestros. Que el potencial crítico del momento nacional teorizado por Sieyès y encarnado por el Tercer Estado se convirtió en potencial conflictivo (o radicalmente destructivo) en otras teorizaciones y en otras (per)versiones del pueblo.

Hay otros dos elementos que conviene, si no desarrollar extensamente, sí, cuando menos, señalar:

4 Tal articulación no va a ser explorada aquí en sus detalles. Sólo nos interesan, de ella, un par de elementos. Los más discutibles, por supuesto.

1. La nación se constituye a través de un doble movimiento de inclusión y de exclusión selectivas. Que la exclusión de los privilegios –y de las tradiciones en las que estos se sustentaban– y la inclusión isonómica, de acuerdo al principio de igualdad ante la ley (con las reseñadas excepciones), no pueda ser objeto de crítica, no es óbice para observar, de nuevo, la *forma* del proceso. Pronto el soberano –todavía vivo– encontrará otros criterios y renovados métodos de exclusión.
2. Quizá por la necesidad y la urgencia de ocupar el lugar del rey, el pueblo –el Tercer Estado– se constituyó en unidad legítima y soberana. La nación amaneció ciega al pluralismo y hostil a la diferencia. Hablar con una sola voz –la voz de la Revolución–, poner de manifiesto la unidad de voluntad y propósito (la famosa “voluntad general”), fueron exigencias de progreso que más tarde se convertiría en temibles rutinas.

Ni Siyès ni el resto de los revolucionarios acertaron a pensar “el pueblo” como heterogeneidad conflictiva y móvil. Lo produjeron como unidad; en el extremo, como uniformidad. Pero el pueblo no es una unidad ni de interés, ni de voluntad, ni de preferencia o propósito. Y no tiene que serlo. Un pueblo –por seguir utilizando la dichosa palabra– es una articulación conflictiva de pasiones e intereses. Pero ese es otro horizonte –el nuestro–, no el de la Revolución.

La obsesión de la unidad penetró –como la cabeza del rey– en el cuerpo de la nación. Y a alguien ya se le había ocurrido que a esa soldadura somática debía corresponder una unidad espiritual, o anímica: el “alma del pueblo”, el “espíritu de la raza”.

Por la fuerza de la revolución y vinculada a la virtud republicana, la *forma-nación* se incorporó a la historia y se convirtió en condición trascendental de la política moderna. Progresivamente se convertiría también en el ámbito privilegiado de transcendencia colectiva.

Podrá sostenerse –habitualmente se hace– que la nación tuvo dos alumbramientos interdependientes: cívica y vernácula, según la terminología dominante; o francesa y alemana, según otra terminología en la que se delata un ápice de pasión nacionalista.

Creo –quizá sólo sea un matiz, pero no renuncio a pensar que es pertinente– que la nación, como se dice de la Lógica, nació *adulta* de las cabezas de la ilustración y del movimiento revolucionario; también nació *adúltera*, dispuesta a coyundas múltiples con múltiples pretendientes; y también nació *adulterada*, portando en su entraña la superstición de la soberanía y la obsesión de la unidad.

Adulta, adúltera y adulterada, la nación ha sido el sujeto político moderno. Y aún, en nuestra posmodernidad descreída, que ha abolido tantos ídolos, que ha hecho apostasía de la conciencia y del sujeto, la nación sigue siendo el baluarte de una devoción que no cesa. Hace tiempo que dejó de ser un factor de progreso. Continúa siendo el escenario del terror.

### 3. ECOS DE REACCIÓN

La Revolución (entiéndase el término como singular colectivo) que movilizó al sujeto nacional –primero burgués, después proletario– supuso además una quiebra de rutinas y un general desmoronamiento de tradiciones. Lo estamental y estable –famosa afirmación– se desvanecía en el aire y durante algunos años –digamos hasta 1848– varios fantasmas recorrieron Europa. Antes y después de esa fecha otro fantasma, siempre poderoso, recorrió el viejo continente: el fantasma de la Restauración.

La Revolución había alterado las coordenadas sociales y políticas; y otro movimiento revolucionario –más paciente, más pertinaz– modificaba las constantes económicas, imponía nuevas relaciones de producción, nuevas formas de vida.

La ecología y la economía sufrieron las consecuencias de la revolución industrial: lo antaño doméstico se sentía invadido y desahuciado. La ciudad, la urbe, se imponía como nuevo paisaje e imponía a la vez sus formas de convivencia, administración y gestión. Y con ella, alteraciones demográficas, flujos migratorios. Y nuevos conflictos.

No nos interesan aquí tanto las transformaciones económicas como las repercusiones en los dominios cultural y político.

Estos últimos son importantes para nuestro tema. Porque frente a la desestabilización (social, política, cultural y económica) generada por las revoluciones, se comenzó a formar –muy pronto– una ideología reaccionaria que movilizaba los eficaces recursos de la tradición, la fe, el suelo, la sangre, las viejas costumbres o la lengua.

Recursos siempre presentes, es cierto. Pero que sólo van a alcanzar un significado político específico en este momento; y en la medida en que incorporan a la nación y aspiran a cimentarla.

El contenido revolucionario de la nación parecía vincularla –sin remisión– a un proyecto inaceptable para otros actores políticos más apegados a los esquemas estamentales y a los compromisos tradicionales. Libertad e igualdad, secularización y racionalismo, universalismo cosmopolita, eran componentes sustantivos del contenido nacional en su momento revolucionario.

Pero si el contenido era inaceptable, la forma era ineludible. Incluso para poner freno a las sucesivas oleadas revolucionarias había que recurrir a la nación. Y había que volver a definirla: a llenarla de contenidos compatibles con la ideología de la restauración.

Proliferaron entonces los cursos nacionalistas. Custodiados por discursos tradicionalistas, por proclamas integristas, por literaturas costumbristas, por reescrituras de la historia y apelaciones al destino.

No hay una pauta común para todos los nacionalismos. Ni la hay, ni la habrá en el incierto futuro. Lo que ahora se impone –desde mediados del siglo XIX– comparte algunos rasgos: pasado y tradición, providencia y destino. Más adelante, ya en el siglo XX, la *forma-nación* acogerá todos los resortes posibles de movilización colectiva; y pactará con todas las ideologías. Insistiendo, siempre, en las dos claves explícitas de su patrimonio perenne: soberanía y unidad.

Burke –todavía con cierta moderación, todo hay que decirlo– reaccionó escandalizado frente a la Revolución francesa. De Maistre, de Bonald, Donoso Cortés, serían exponentes principales (o más conocidos) de una ideología reaccionaria que oponía a la nación republicana un modelo nacional arraigado en presuntas esencias, contenido en tradiciones y custodiado por la providencia.

La nación se había convertido ya en actor político: y comenzaba una más que secular disputa por el dominio de esa fuerza desatada. La lucha era –acaso es– teórica y práctica, política e ideológica. Con distintos acentos y diferentes propósitos, fue preciso contar historias, recitar pasados y soñar futuros sobre los cuales se destacaba el perfil de la nación presente.

La interpretación de este primer episodio de lo que hoy se denomina *Nation Building* ha hecho que proliferen las teorías al respecto de la nación imaginada, o de la tradición in-

ventada; y las consecuentes reacciones en términos de unidad originaria o realidad primordial. Estando de acuerdo con las primeras hipótesis, creo que, a estas alturas, el debate es estéril. No conozco nada –dejo al margen el soporte natural o, si se quiere, el enigmático Universo, al respecto del cual carezco de opinión fundada– que no haya sido, en un momento u otro, imaginado, construido, producido o inventado.

En el caso de la nación el momento crítico es el acontecimiento revolucionario. Antes de las revoluciones no existía la nación. O no existía como actor político.

Hubo muchas cosas, muchos tipos de asociación y comunidad humanas, de integración y estratificación, de cooperación y jerarquía, de conciencia colectiva. Hubo aldeas y poblados, caseríos, en algunos momentos y en algunos lugares hubo ciudades. Hubo monarquías, condados, principados. Y algún que otro imperio –sacro o pagano, romano o germánico, o ambas cosas a la vez–. Pero no hubo nación.

Y no la hubo porque el principio político de la nación, el que la crea –la imagina, la produce, la construye o la inventa– es la transferencia de la soberanía: la cabeza del rey.

O ¿no es cierto que los conflictos nacionales o nacionalistas se plantean en términos de *soberanía nacional*?

Más interesante que el litigio al respecto de si la nación fue –o no– inventada o imaginada, es la cuestión de *cómo* se inventaron las naciones: con qué *propósitos*, conscientes o inconscientes, con qué características y límites, con qué fines. La nación, producto y productor de la teratología moderna, monstruo con cuerpo de pueblo y cabeza de rey, irrumpió en la historia con la decidida voluntad de conquistar el futuro. Muy pronto se reparó en que para servir a esa tarea –sea cual sea– era preciso acumular pasado.

Para ello fue necesario contar historias. También fue necesario, sin duda, cantar canciones, pintar cuadros o esculpir estatuas. Dar curso a todas las modalidades de producción significativa que –en lo real o en lo imaginario– hacen comunidad.

Puesto que la nación nació sin padres (más bien fue alumbrada por sus hijos) era urgente dotarla de una genealogía, de una digna familia que autentificara su recién estrenado estado civil; puesto que nació sin pasado, había que construirlo. Y la historia es esa astucia de la razón que nos permite apropiarnos del pasado, que, por definición, nunca fue nuestro. La historiografía del siglo XIX acometió así una aventura simétrica de aquella otra que en el XX emprendió la antropología: si la antropología historizó a los “pueblos sin historia”, la historiografía repobló las “historias sin pueblo”.

Sería largo –aunque entretenido– recorrer la enorme constelación (o nebulosa) de historias nacionales que comenzaron a proliferar en el siglo XIX, y que, sin desmayo, se siguen produciendo. Baste decir que esa fértil actividad consiguió demostrar, sin margen de duda, que las naciones siempre habían estado aquí: orgullosas y valientes o humilladas y ofendidas, a menudo traicionadas, constantemente alerta. Y así nacieron –de nuevo– españoles como Viriato, alemanes como Arminio o franceses como Vercingetorix. Maravillas de la ciencia: o ciencia de las maravillas.

En cualquier caso, y simplificando narraciones enormemente diversas, cabe decir que hubo dos grandes modelos de historiografía. Puesto que el objetivo era canalizar la fuerza de la nación soberana –es decir, dominar el presente– las historias concluían en dos moralejas que con las mismas palabras dicen lo contrario:

(a) Hemos sido lo que debemos ser,

(b) Debemos ser lo que hemos sido.

En cada una de estas lacónicas propuestas se esconde, claro está, una percepción diferente de lo que somos.

La propuesta (a) organiza la historia para mayor gloria de la causa republicana. Y siempre encuentra elementos de pasado nacional compatibles con el progreso liberal y con alguna suerte de democracia. La propuesta (b), axioma de la causa reaccionaria, descubre en el pasado los rasgos inequívocos del pueblo concebido como unidad moral, caracterizado por determinaciones y valores que ocasionalmente se han perdido y que a menudo –sobre todo ahora<sup>5</sup>– se ven amenazados. Esas determinaciones y esos valores dan vida a la tradición, nutren y animan la costumbre y se imponen como la única fibra moral del pueblo eterno.

La época de la Restauración –de una restauración que no cesa– fue el momento de eclosión de esas historias patrias de contenido inmovilista e intención reaccionaria. Sustituían a las antiguas *gestae*, a las viejas crónicas. Con una diferencia: estas eran dinásticas, aquellas son nacionales.

Y ese ministerio historiográfico obtuvo resultados: todavía hoy consideramos que la nación es elemento esencial para la constitución de la identidad (individual y colectiva).

Habría que estudiar minuciosamente multitud de procesos para llegar a entender –acaso– cómo la nación ha sido interiorizada por el humano moderno, cómo ha sido convertida en causa, soporte y destino, cómo ha hecho acopio de todo aquello que, estando presente, nunca había sido “nacional”: la lengua o la sangre, el honor o el orgullo.

No puedo acometer ese trabajo. Me conformo ahora con lanzar una mirada sobre uno de los procesos de nacionalización que puede servir como caso típico (no ideal) de ese nacionalismo que tuvo en la reacción antiliberal su momento y su coartada: el nacionalismo vasco.

El nacionalismo vasco nace a finales del siglo XIX con la teoría y la praxis de Sabino Arana y Goiri. Ciertamente, antes de la irrupción del activista de Abando no existía –como algunos con el propio Arana a la cabeza pretenden– la nación vasca. Pero había *algo*. Ese algo innegable es una cultura característica que se expresa fundamentalmente en la supervivencia de un idioma preindoeuropeo y de la cosmovisión a él incorporada, así como en ciertas tradiciones, mitos y símbolos compartidos.

La historia de las gentes que poblaron los territorios del actual País Vasco ha sido muchas veces relatada. Lo esencial –pese a inevitables lagunas– resulta conocido. Desde que cántabros, várdulos, caristios, vascones, berones y autrigones habitaran –con límites imprecisos– en la zona norte de la Península Ibérica hay registro de contactos –amistosos u hostiles– con romanos, árabes, francos, castellanos, navarros, aragoneses, leoneses etc, con los pueblos que paulatinamente irían organizando las estructuras básicas de las dos unidades políticas que hoy son España y Francia. No recuerda la mera historia un momento en el que una unidad política vasca fuera independiente de los “Estados” vecinos. Pero tampoco describe un proceso de asimilación cultural y administrativa que hubiera acabado con la particularidad de los países vascongados. La política de los reyes castellanoleoneses y navarros no estaba guiada por los criterios de lo que puede denominarse “asimilación coercitiva”. Titulares de la *regia potestas*, los reyes ejercían la soberanía en el marco de un com-

5 Reparemos en el hecho, nada enigmático, de que siempre es “ahora”.

plejo sistema legal –vinculado a la institución del fuero– que, al respetar las tradiciones y costumbres normativas características de cada territorio, aseguraba un alto grado de permeabilidad entre los ámbitos cultural y político, así como una notable autonomía: “Los países vascongados, en cuanto sometidos en la baja Edad Media a la potestad regia de los reyes de León y Castilla, formaban parte del territorio del Estado leonéscastellano, pero dotados de privilegios y libertades, constituían comunidades de peculiar constitución político-administrativa”<sup>6</sup>. Una subyacente concepción de “familia extensa” transparece en el hecho de que los países vascongados (las posteriores provincias) se organizaran en *hermandades* que se regían por normas consuetudinarias y cuyas prolongaciones políticas e institucionales fueron las “Juntas generales de hermandad” que están en el origen de las diputaciones forales. Con variaciones que no vienen al caso, el cuadro general dibujado en la Edad Media se mantiene hasta el siglo XIX. Ese cuadro muestra la compatibilidad entre la *identidad* cultural vascongada, la peculiaridad administrativa correspondiente a tal identidad (revelada por el carácter tradicional y consuetudinario de las normas) y un alto grado de *integración* en la unidad política castellanoleonese, embrión del futuro Estado español. ¿A qué se debe el prolongado equilibrio de este cuadro aparentemente inestable?

Puedo sugerir, recogiendo y matizando una tesis de Michael Mann<sup>7</sup>, que la solidaridad normativa establecida por la *ecumene* cristiana proporcionaba el marco para la estabilidad. Efectivamente, la cohesión que propicia el cristianismo, cohesión del máximo nivel por cuanto aparece como garantía de transcendencia colectiva, y la participación en empresas vinculadas a la supradidentidad cristiana (la reconquista, la conquista y cristianización de América, la contrarreforma) genera un ámbito de convivencia y colaboración que tolera planos y secuencias diferentes de identidad e integración. La común denominación “cristianos” precede a “españoles”<sup>8</sup>; y esa común denominación, ese “nosotros” religiosamente instituido, se constituye en “unidad política”, en unidad de hombres, recursos y esfuerzos en una aventura de expansión sin precedentes. Como unidad política transcendentamente refrendada, respeta e integra identidades colectivas étnicas (siempre que no traicionen la católica ortodoxia) en la efervescencia y el vértigo de una empresa común. Desde el punto de vista de la historia política –y las consecuencias son importantes para la teoría– España es una unidad anómala: sin apenas mediación pasó de ser un conjunto inarmónico de reinos soberanos a constituirse en el mayor imperio de todos los tiempos; creada e impulsada “por la gracia de Dios” España, como Estado territorial, apenas ha tenido historia. No pudo construirse como Estado-nación en el sentido moderno del término; cuando los demás países europeos estaban ocupados en la tarea de dotarse ideológica e institucionalmente para la modernidad en ciernes, España gobernaba un imperio en continuo y constante deterioro. Quizá el hecho de no haber podido articular la unidad territorial antes de lanzarse al mar al servicio del Cielo –con todo lo que ello implica– haya sido la causa remota de posteriores conflictos. Más que política, la identidad común de los pueblos de España fue religiosa; y el sentido de misión –en un grado sólo comparable al del Islam al que combatió– dotó al reino

6 Valdeavellano, L. (1977): *Curso de historia de las instituciones españolas*, Revista de Occidente, Madrid, p. 511.

7 Mann, M (1986): *The Sources of Social Power* Vol. 1, University Press, Cambridge, pp. 301 ss.

8 Al respecto, los sobresalientes análisis de Américo Castro (1982): *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, y (1983): *España en su historia*, Grijalbo, Barcelona.



de una voluntad expansiva unitaria que no se correspondía con su débil cohesión interna. Desposada con el Cielo, España fue más hija de un ideal excesivo que de una idea razonable. Llegó tarde y mal a la modernidad: se protegió sucesivamente de la Reforma, de la secularización, del liberalismo, del capitalismo, de la democracia..., e ignoró las grandes transformaciones económicas, políticas e ideológicas que situaban a Europa en una nueva época. La crisis del ideal dio al traste con el sueño hispano y desveló las contradicciones internas de una unidad política menguada –España– que se había entregado al destino dando la espalda a la historia.

Los países vascongados –las hermandades– no fueron ajenos a la efervescencia colectiva de la misión. Si en las condiciones antedichas mantuvieron su identidad (cultural) y su particularidad (político-administrativa), ello no fue óbice para que se implicaran tanto en el ideal como en la ardua tarea. Argumentos que posteriormente serán utilizados en sentido inverso –la universal hidalguía, la nobleza vizcaína– propiciaban una integración ventajosa en la aventura. Todavía no eran expediente de pureza racial *euskeriana*: respondían a la urgente y constante demanda castellana de “limpieza de sangre”, al secular casticismo. La particularidad vascongada valía como certificado; y aseguraba puestos relevantes tanto en la gestión de la corte como en la administración del imperio.

Y la secular polémica en torno a la lengua vasca –magníficamente resumida por A. Tovar<sup>9</sup>– ratifica lo expuesto. Si constata una persistente identidad cultural, no da, por el contrario, muestras de una voluntad política secesionista y desintegradora. De Garibay a Astarloa –pasando por Poza o Larramendi– se observa la común insistencia en la perfección de la lengua vascongada, a la que se califica como “primera lengua de las Españas”, lengua babélica o lengua del Paraíso cuyas excelencias se exhiben en cadenas de argumentos que, si carecen de valor probatorio y de rigor científico no están, por el contrario, exentas de interés. Pero la polémica no se libra en nombre de un pueblo vasco soberano (por la comprensible razón de que la soberanía *no* reside en el pueblo) sino en nombre de una cultura ancestral y casi divina. Ecos de providencia resuenan en el debate. El Licenciado Poza buscó –y encontró– la antigua lengua de las Españas. Y todavía Astarloa afirmaba, paternal y persuasivo:

No, amados españoles, no; no es la lengua bascongada la lengua de los californios, no es el idioma de los bárbaros del norte, no nació en las islas remotas del mar Pacífico, no os vino de los últimos e inhabitables confines del orbe: es lengua vuestra, lengua de vuestra misma nación, lengua de vuestros más remotos abuelos (...) digna de una nación sabia como la vuestra<sup>10</sup>.

La lengua, y el patrimonio cultural que expresa, es digna de apología. Pero no es todavía instrumento de conflicto. Habría que esperar casi un siglo para que un acelerado proceso de politización incorporase la lengua, la raza y la religión como armas de combate.

Porque, si los rasgos culturales estaban presentes y dispuestos para ser interpretados, la formulación nacionalista se debe a Sabino Arana. En la obra de Arana el criterio político

9 Tovar, A. (1980): *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Alianza, Madrid.

10 Astarloa, P.P. *Apología de la lengua bascongada*, citado en Tovar (1980): *op. cit.*, p. 122.

predomina: la nación exige la cabeza del rey, reclama la soberanía. Y las constantes culturales se ponen al servicio de esa exigencia. Tanto el momento en el que Sabino Arana formula su doctrina como la estructura de esa propia doctrina –en lo que tiene de estrictamente política– son importantes para comprender el sesgo de posteriores (y aún presentes) conflictos.

Sabino Arana piensa y escribe tras la guerra y la derrota del carlismo y en el momento en que la industrialización provocaba acelerados cambios en la estructura económica vizcaína. Escribe también en el momento en el que definitivamente se desvanece el sueño imperial hispano, momento en el que la misión se ha convertido en inadaptada fantasía y el elevado destino es mera nostalgia. Tanto el efecto que tuvieron las derrotas del carlismo y la consiguiente pérdida de los fueros como el impacto de la industrialización en el pensamiento de Arana han sido suficientemente estudiados<sup>11</sup>. Creo que, aún así, es necesario destacar algunas características del momento y alguno de los rasgos del proceso.

La nacionalización de España tiene en 1812 su hito<sup>12</sup>: el episodio mítico de la resistencia popular y el episodio constituyente de las Cortes de Cádiz. El pueblo como defensor colectivo de la “independencia” y la proclama de Argüelles se cruzan para poner el prólogo a un texto trabajosamente escrito, el de la soberanía nacional. La simiente revolucionaria, secularizadora y liberal de la propuesta soberana cayó, sin embargo, en terreno pedregoso. Dinastías y privilegios, particularidades administrativas y catolicismo contrarreformista percibieron la nación como una amenaza. Pero paulatinamente inventaron un lenguaje que soslayaba los peligros revolucionarios y cimentaba la esencia nacional en la religión y en los viejos valores, en las sanas costumbres y en la santa tradición.

El discurso reaccionario se convierte en baluarte frente a la modernización social y política. Y recluta nación tras los estandartes del tradicionalismo y del integrismo religioso; se prodiga en algaradas y revueltas, se apoya en los vientos de restauración y extiende una identidad de resistencia que apunta al liberalismo, y en su momento al socialismo, a la secularización y al ateísmo como enemigos radicales. Como enemigos internos y traidores a la nación.

Ese discurso encontró en el carlismo una de sus mayores expresiones. Y el carlismo halló en las provincias vascongadas un ambiente propicio. El carlismo “superviviente de una forma extremista de catolicismo tridentino”<sup>13</sup> encontró en las Provincias Vascongadas un sedimento religioso eficaz y una forma de producción adecuada a ese sedimento. Halló además una burguesía preocupada por la pérdida de los privilegios forales y una población atomizada por las consecuencias de la modernización y de la inmigración consecuente, que rompía la *unidad moral*. “Las zonas de explotaciones familiares –escribe Raymond Carr– tendían a ser católicas y conservadoras. Durante las guerras del siglo XIX contra los liberales, los ejércitos carlistas se reclutaban en las Provincias Vascongadas, la región más

11 Véase, por ejemplo: Corcuera, J (1979): *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Siglo XXI, Madrid; Solozábal, J. J (1979): *El primer nacionalismo vasco*, Haramburu, San Sebastián; Elorza, A. (1978): *Ideologías del nacionalismo vasco*, Haramburu, San Sebastián; Payne, S. G (1974): *El nacionalismo vasco*, Dopesa, Barcelona; Beriain, J (1998): *Vascos y navarros*, Haramburu, San Sebastián.

12 Véase al respecto, Álvarez Junco, J (2002): *Mater dolorosa*, Taurus, Madrid.

13 Carr, R (2003): *Historia de España*, Península, Barcelona, p. 277.

intensamente religiosa de España”<sup>14</sup>. En esas condiciones, el carlismo, núcleo ideológico del posterior nacionalismo arañiano, se impone como cruzada. Elementos económicos, políticos y religiosos componen una unidad de objetivos, lenguaje y acción contra el liberalismo y los horrores de la modernidad:

Era una cruzada contra unos liberales impíos que perseguían y despojaban a la Iglesia, unida a la defensa del autogobierno local garantizado por los fueros de las Provincias Vascongadas. (...) El carlismo fue una guerra entre el campo, profundamente religioso, y las ciudades liberales. Para los carlistas, Bilbao era Sodoma y Gomorra<sup>15</sup>.

El conflicto, de devociones e intereses, llegaba a su punto crítico en el momento en el que la homogeneización administrativa que propiciaba la política liberal amenazaba las excepciones forales y generaba una reacción en la que la particularidad y el privilegio firmaban un pacto contra los proyectos de renovación. Para el integristismo carlista los liberales eran diabólicamente impíos, una metástasis secularizadora y homogeneizadora que pretendía someter todos los territorios imponiendo un modelo único de administración importado de la Francia moderna: “Los liberales eran “jacobinos” centralizadores decididos a imponer a todos los españoles una constitución única. Las antiguas regiones históricas habían sido sustituidas por provincias uniformes de acuerdo con el modelo francés”<sup>16</sup>.

Sabino Arana sufre en su entorno más cercano los rigores del momento: la derrota de la causa carlista conduce a su padre, ferviente defensor de la misma, al exilio, tal vez a la desesperación. Y con él a toda la familia. Formado y socializado en un ambiente integrista, Arana prolonga en sus textos y en su actividad política las características de ese ambiente.

A finales del siglo XIX, cuando Vizcaya se resiente de la “afrenta” que supuso la eliminación de los fueros, cuando la industrialización creciente altera drásticamente la geografía natural y humana de la provincia, Sabino Arana alza la voz en nombre de la nación bizkaitarra. Pero de una nación asentada en Dios y la tradición (*Jaungoikoa eta lagizarra*).

En la capital –Bilbao– y en las cuencas industriales medra el enemigo: el liberalismo y la increencia, la inmoralidad, el socialismo.

En la década de 1870, las minas de hierro de los alrededores de Bilbao hicieron de España el mayor exportador de mineral de hierro de Europa. Los beneficios y el carbón barato de Gales obtenido a cambio le permitieron convertirse en el mayor centro español de la industria pesada y atraer una avalancha de inmigrantes rurales del centro empobrecido<sup>17</sup>.

Efectivamente, a comienzos del siglo pasado, los Altos Hornos de Vizcaya daban trabajo a seis mil personas; y entre 1860 y 1920, la población de Bilbao se duplicó. La mul-

14 *Ibid.*, p. 14.

15 *Ibid.*, p. 254.

16 *Ibidem*.

17 *Ibid.*, p. 16.

tipificación no era sólo una operación aritmética en el ámbito demográfico: era una multiplicación de la diferencia y el conflicto, era una incursión modernizadora que amenazaba la “excepción” *bizkaitarra*. Proliferación ideológica que daba cauce a nuevas formas de asociación, a nuevas corrientes ideológicas. Bilbao, la nueva “Babilonia”, se había convertido en asentamiento enemigo. Su feroz resistencia contra el carlismo era la prueba evidente.

Contra todo ello tiende Arana un “cordón sanitario”, un dispositivo de aislamiento higiénico y terapéutico. Para lo cual reivindica la diferencia absoluta; lengua y raza sirven como expedientes de esa diferencia. España, dice, es el origen del mal; pero nosotros, dice, no somos España: ni por raza, ni por idioma, ni por historia.

La cabeza del rey ha de posarse sobre las seguras columnas –eternas– de la religión y la costumbre. Y a ese propósito sirve el nacionalismo araniano: al aislamiento frente a la modernización progresiva, frente a la corrupción física, espiritual y moral.

Para que no haya posibilidad de contaminación o contagio el aislamiento debe ser absoluto. El lenguaje de Sabino Arana lo produce y lo radicaliza a través de una estrategia que ha sido convenientemente estudiada.

Como otros muchos discursos, el político se sirve de contrastes: izquierda/derecha, conservador/progresista... Muchos de esos contrastes pretenden ser sobriamente descriptivos. No establecen de entrada una diferencia de rango o no pretenden atenuar el valor del contrario: son vehículo del conflicto y condición de una eventual alternancia. Ahora bien, la historia, como ha estudiado magistralmente R. Koselleck,

(..) posee numerosos conceptos contrarios que se aplican para excluir el reconocimiento mutuo”. Tales conceptos manifiestan un uso político del lenguaje en el que “la propia posición puede determinarse muy bien (...) mientras que la posición contraria resultante sólo puede ser negada”<sup>18</sup>.

Koselleck estudia alguno de esos pares de contrarios asimétricos que incorporan a la diferencia –en principio simétrica– nosotros/ellos la negación del contrario. El par heleno/bárbaro o el posterior cristiano/pagano se ajustan a esta estructura. Ambos pares han pretendido, con éxito, definir criterios de acción política. Al respecto del primero, como mera muestra, sirva una afirmación de Platón en *Menexenos*:

El pensamiento de esta ciudad es tan noble y libre, tan poderoso y saludable, y tan adverso a los bárbaros porque somos helenos puros y no estamos mezclados con los bárbaros. Entre nosotros no habita ningún Pélope, Cadmo, Egipto, o Dánao, ni cualquier otro de aquellos que son bárbaros por naturaleza y helenos sólo según la ley, sino que vivimos como helenos puros y sin mezclar con los bárbaros. Por tanto, la ciudad ha adquirido un auténtico odio contra la naturaleza extranjera<sup>19</sup>.

18 Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, p. 205ss; “Volk, Nation, Nationalismus, Masse” en: Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (1992): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 7, Klett-Cotta, München.

19 Koselleck, R. (1993) *Op. cit.* p. 205.

En el pensamiento de Sabino de Arana y Goiri se percibe una estructura similar que está a la base del giro político. Arana no *inventó* la particularidad vascongada, no *inventó* la cultura (si no es en la poco habitual acepción etimológica de *in-venire*, hacer venir: que es como se suelen realizar las invenciones en el ámbito de la cultura). Arana reinterpretó la cultura antecedente, se apropió “selectivamente” de la tradición y propició la transformación de todo ello en doctrina política. En el sentido de B. Anderson imaginó la nación “como comunidad política inherentemente limitada y soberana”<sup>20</sup>.

Ahora bien, la imaginación de la comunidad (dadas las posteriores derivaciones, acéptese el doble valor del genitivo: subjetivo y objetivo) adoptó un esquema exclusivo y excluyente. Los rigores de la modernización, la amenaza del pecado en todas sus formas, movieron a Sabino Arana a definir la figura del “otro”, la figura de una alteridad peligrosa, letal.

Es la meticulosa construcción del maketo (perversión fonética del clásico *meteco*) la que ocupa la mayor parte del, delicado y sutil, trabajo de Arana. La paranoia racista llega aquí a su ápice obsceno. La devoción integrista se expone sin rodeos. El maketo es el mayor riesgo para la comunidad de vida, amparada por la divinidad y consagrada a ella. Frente al mal (al mal radical) sólo la comunidad política –la decisión soberana, la cabeza del rey– asegura la redención.

Efectivamente, el paso de la comunidad de vida, cultura, tradición y experiencia a la comunidad política se produce a través de la incorporación del contraste asimétrico euskerianos/maketos. Un contraste que utiliza raza, lengua y religión para determinar el “nosotros” euskeriano y negar al maketo; un contraste que se sitúa en la antesala de lo político. Maketo, maketismo, maketofilia son palabras repetidas por Arana hasta la saciedad. El maketo es el invasor que “nos aborrece”, que corrompe la sangre y arranca la lengua –el euskerá– al euskeriano, y que acabará por “estrujarle el corazón del sentimiento nacional”. El maketo es el portador de “la impiedad, todo género de inmoralidad, la blasfemia, el crimen, el librepensamiento, la incredulidad, el socialismo, el anarquismo...”. Frente al aldeano o al pescador es el maketo “vago por naturaleza”, afeminado, inexpresivo y adusto. Arana toma magnitudes “primordiales” (raza, lengua, religión) que interpretadas según claves esencialistas y absolutistas producen la negación del “otro”. No inventó el “nosotros” ni el “ellos”, pero instituyó la relación entre ambos a partir de un contraste asimétrico novedoso: apareció así la figura del maketo, en la que hay algo de bárbaro y algo de pagano. El racismo de Sabino Arana y Goiri está inmediatamente al servicio (político) de la nación. Y mediatamente al servicio de Dios (*Jaungoikoa*). Todavía no se ha producido en este primer nacionalismo vasco una transferencia completa de sacralidad. Todavía la nación es un puente entre nosotros y Dios (nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios: *Gu Euzkadirentzat ta Euzkadi Jaungoikoarentzat*). No se ha completado el proceso de secularización que hará de la nación “el dios de la modernidad”, y que hace decir a A. Smith que el nacionalismo prescindir de totems o deidades “la nación misma es su propia deidad”. El nacionalismo araniano surge como programa defensivo frente a los rigores de la modernización que altera los patrones habituales de producción, gestión, comportamiento y pensamiento. Para servir a tal fin moviliza Arana los recursos tradicionales de la sangre, la lengua, la tierra y la fe, que se

20 Anderson, B (1992): *Comunidades imaginadas*, FCE, México, p. 23ss.

perfilan, en términos de Armstrong, como “mitomotores”<sup>21</sup> de la conciencia colectiva. A su través se determina el vasco. A su través se “indetermina” el maketo, que profana sangre y suelo, aniquila la lengua y está decididamente alejado de Dios: portador y siervo de la modernidad, su señor es el becerro de oro, el dinero y el afán de lucro. Y no es posible servir a dos señores.

Esta meticulosa construcción del maketo nos sitúa en el umbral de lo propiamente político. Las (des)calificaciones son, efectivamente de índole cultural. Lengua, raza, historia y religión conforman la totalidad esuskeriana. Totalidad autónoma y absoluta, exclusiva y excluyente, incommunicable e intransferible. Configurado como unidad moral, el pueblo traza a su alrededor el “cordón sanitario” que garantiza aislamiento y protección contra la corrupción moderna. Obsesión por la pureza que –M. Douglas lo ha estudiado de forma convincente– previene y conjura el peligro. Y horror a la mezcla: a las asociaciones híbridas, a los matrimonios mixtos. La radical impermeabilidad ha de evitar el contagio, y la comunidad encapsulada ha de convertirse en garantía de salvación individual y de trascendencia colectiva. El salto político pretende clausurar esa comunidad de vida y esperanza.

Lo político aparece cuando la Nación y el Estado se perciben como unidad necesaria y legítima, cuando la nación se siente o se sabe soberana. La particularidad la hace única, la amenaza la hace vulnerable; la cabeza del rey dota de los instrumentos para lograr la salvación: la decisión soberana.

Si la nación es el fundamento exclusivo de la soberanía y el Estado es la realización política de la nación y la garantía de su pervivencia, toda oposición al Estado nacional se percibe como *enemistad* radical. Llegamos así a lo que constituye la clave de politización de la identidad nacional vasca en la obra de Sabino Arana: la oposición asimétrica amigo/enemigo que asume y prolonga las contraposiciones anteriormente esbozadas; una oposición sobre la que Carl Schmitt elevaría el concepto de lo político.

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo (...) El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación<sup>22</sup>.

No es posible –y tampoco necesario– evaluar aquí la teoría política de Carl Schmitt. Baste indicar que si la oposición amigo/enemigo no totaliza el “concepto” de lo político –o la esencia, como quiere J. Freund<sup>23</sup>– identifica plenamente uno de los momentos de lo político y de la política. Las precisiones que establece Schmitt para cualificar tal oposición son importantes: el enemigo político no es el *inimicus* o adversario privado (*qui est is, quocum habemus privata odia*) sino el *hostis*, el enemigo público (*is est cum quo publice bellum habemus*) “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de

21 Armstrong, J. A (1982): *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, p. 7 ss.

22 Schmitt, C (1991): *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, p. 56 ss.

23 Freund, J (1965): *L'essence du Politique*, Sirey, Paris.

acuerdo con una posibilidad real, se oponen combativamente a otro conjunto análogo”<sup>24</sup>. Todo antagonismo u oposición “religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política cuando gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombre en amigos y enemigos”<sup>25</sup>. Independientemente de cuál sea el fundamento, el grado de intensidad que califica a una oposición como política exige “la eventualidad de la lucha”, “la posibilidad real de matar físicamente”, la “guerra –por lo tanto– como medio político extremo”<sup>26</sup>. Y requiere un Estado como propietario exclusivo del *ius belli*, clave de la soberanía según la concepción schmittiana.

Pues bien, en la obra de Sabino Arana las oposiciones preexistentes se llevan precisamente a ese grado de intensidad propiamente político. El español –que había sido (construido como) diferente– se convierte en enemigo público. El maketo es la clave de bóveda semántica de esa particular construcción araniana. La interpretación que Arana hace de la historia vasca en su obra más conocida, *Bizkaya por su independencia. Cuatro glorias patrias*<sup>27</sup>, es la narración de cuatro victoriosas batallas: Arrigorriaga, Gordejuela, Otxandiano y Munguía, otros tantos jalones de la secular lucha de los vascos contra el enemigo español, contra la gente invasora que procede de allí “de donde todo mal nos viene”. Y la narración de la historia vasca se completa con el amargo recuerdo de las dos derrotas que consuman la caída, la pérdida de los fueros y, por ello, el sometimiento al enemigo. Sobre esta base, estructural y hermenéutica, se eleva la autocomprensión política de la identidad nacional vasca, y preludia un conflicto que todavía perdura. En esta historia sólo caben victoria y derrota. La lengua, la raza, la religión, las costumbres etc. no sólo son diferentes sino que se excluyen. Al elegir la estructura de politización que Carl Schmitt haría famosa unos años después, al elegir y señalar al *hostis*, al enemigo público y radical, Sabino Arana completa el “giro político”. La polaridad amigo-enemigo, que no existía anteriormente, hace que las diferencias culturales sean instrumentalizadas en función de una lucha estrictamente política.

La nación se ha construido en base a una selectiva recolección de historias, una discutible lectura de sus episodios, la apropiación (indebida) de discursos universales (catolicismo), el uso excluyente de rasgos particulares (idioma), la interpretación política de doctrinas raciales –exitosas en su momento, insidiosas siempre– y la apremiante necesidad de alzarse contra una modernización en curso que alteraba drásticamente los esquemas tradicionales de convivencia. Y ese dispositivo se convierte en una maquinaria política eficaz cuando reclama para sí la legitimidad soberana de señalar al enemigo: la cabeza del rey.

#### 4. LA CABEZA DEL REY

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y objetivos, la representación del poder ha permanecido hechizada por la monarquía. En el pensamiento y el análisis político todavía no se ha decapitado al rey. De ahí la importancia que todavía se

24 Schmitt, C (1991): *op. cit.*, p. 58.

25 *Ibid.*, p. 67.

26 *Ibid.*, p. 62 ss.

27 Arana, S (1965): *Obras completas de Arana-Goiri´tar Sabin*, Sabindia-Batza, Buenos Aires, p. 107 ss.



da en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y de la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y de la soberanía (aun cuando esta es cuestionada, no ya en la persona del soberano, sino en un ser colectivo). Pensar el poder a partir de estos problemas es pensarlo desde una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica<sup>28</sup>.

Sospechamos que “el pueblo” (ese *ser colectivo*) nunca ha sido una unidad de voluntad, de interés, de decisión o de propósito. Sabemos que “el pueblo” nunca ha gobernado, nunca ha sido dueño de su (inexistente) destino. Constatamos que, en la modernidad, todas las versiones y perversiones de lo político han invocado el nombre del pueblo: un dios cuyo nombre casi sólo se puede invocar en vano. Reyes y presidentes, comités centrales, partidos y movimientos de toda índole han confluído en la fascinación del “pueblo”, han hallado en “el pueblo” su oportunidad y su coartada.

Recordando a Nietzsche, se podría decir: “¡Dos siglos y ningún dios nuevo!”. Pues continuamos, fieles y devotos, prestando juramento a esa fantasmagoría ideológica de la multitud coronada que nos ofrece una narcótica satisfacción: la soberanía popular, la soberanía nacional.

¿Es insidia o mala fe sugerir que el mundo presente—el mundo del capitalismo desbordado, de las criminales desigualdades, de las guerras que no cesan— es el mundo construido en nombre del pueblo o de los pueblos, de la nación o de las naciones, de la invulnerable soberanía?

El pueblo, la nación, la soberanía, esas tres construcciones que han operado de consuno a lo largo de dos siglos, han sido un mecanismo altamente eficaz para eliminar la disidencia, para condenar, en nombre de otra trascendencia inventada, cualquier forma de discrepancia productiva y creativa. Han sido—todavía son— la ocasión de la homogeneidad obligatoria, de la unanimidad coercitiva.

Para “hacer pueblo”—y precisamente porque el pueblo nunca ha estado hecho— se han movilizado todos los recursos posibles, desde los más sutiles hasta los más obscenos: se ha recurrido a la biología y a la cultura, a la raza y a la fe, a la lengua, a las costumbres, a las sanas y santas tradiciones, se ha apelado al pasado y al futuro, a la educación, se han practicado inclusiones forzosas y exclusiones perentorias. En última instancia (y la última instancia es el primer recurso de la lógica identitaria de la soberanía nacional, y de cualquier soberanía) se ha apelado a la fuerza física, a los ejércitos, formales e informales.

Es aceptable pensar que las sucesivas revoluciones (más adecuadamente en torno a 1848 que en 1789) establecieron pautas de emancipación de “la gente”; que imaginaron espacios, tiempos, aspectos y modos de convivencia que desafiaban los viejos poderes y las viejas legitimaciones.

También es lícito pensar que las diferentes metamorfosis del *poder real* (el que, precisamente, *no* reside en el pueblo)<sup>29</sup> encontró pronto una solución semántico-política de su-

28 Foucault, M (1976): *op. cit.*, p. 117.

29 Supongo que no es necesario extenderse en la diferencia entre el *poder real* y la *ficción soberana*. Baste decir que el primero es el soporte eficaz de la ontología política mientras la segunda es una superstición ideológica (también eficaz, por supuesto y por desgracia).

misión y control: donde había una multiplicidad de voluntades, una confrontación de intereses o una dispersión de diferencias, se construyó identidad a través del pueblo y de la nación, y de la impagable –y falsa– transferencia de soberanía. Tres personas distintas y una sola divinidad verdadera, enésima estructura trascendente que somete las posibilidades creativas de la *res publica* al más eficaz de los mecanismos de disciplina: el que consiste en hacer creer que el súbdito es soberano.

El mundo globalizado que se nos impone (entiéndase: la globalización de *lo que interesa* y en la medida en que interesa), el capitalismo transnacional que realmente reina y gobierna, han hallado en la pasión idolátrica de las soberanías nacionales su mejor aliado.

Mientras la devoción monárquica persista, la posible, la difícil, compleja y conflictiva república será una decisión desplazada y diferida, una decisión pendiente. Una superstición la aborta: la cabeza del rey.



### La política: entre la filosofía y la ciencia\*

#### Politics: Between Philosophy and Science

Freddy MARÍÑEZ NAVARRO

*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM)  
Monterrey, México*

#### RESUMEN

El artículo atiende a la discusión sobre la relación entre la Filosofía Política y la Ciencia Política. En éste se articulan conceptos a través del pensamiento político que le dan visión y relación a la política vista desde el ángulo de la ciencia. Al abordar la ciencia política se pone énfasis en la perspectiva epistemológica y metodológica como respuesta a los problemas emergentes en la sociedad contemporánea. En este sentido, se presentan algunos elementos de reflexión de esta disciplina vinculada con la legitimidad del poder cuestión clave en la filosofía política.

**Palabras clave:** Política como ciencia, política desde la filosofía, legitimidad del poder.

#### ABSTRACT

This article addresses the discussion of the relationship between political philosophy and political science. Concepts are articulated through political thought that offer vision and a relationship of politics from a scientific perspective. When approaching political science emphasis is placed on an epistemological and methodological perspective as an answer to the emerging problems of contemporary society. In this sense, certain elements for reflection are presented in relation to the question of the legitimacy of power, which is a key concepts in political philosophy.

**Key words:** Politics as a science, the philosophy of science, legitimacy of power.

\* Este artículo es parte del proceso de discusión temática de investigación de la Red de Investigaciones Políticas (REDIP) de la Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública (EGAP) del Tecnológico de Monterrey (Campus Monterrey), México.

## LA POLÍTICA DESDE LA FILOSOFÍA

La discusión sobre la política ha sido asumida por los pensadores, desde los griegos hasta los modernos, pasando por los pre-modernos como una respuesta a la organización política de la sociedad. Si nos ponemos a analizar la trayectoria del pensamiento político, podemos observar que ha imperado la idea de la política basada en el Estado y su legitimidad. En consecuencia, es importante asumir entonces que la filosofía política busca el objetivo último del poder, cuestión que lleva a plantearse el problema de la naturaleza y función de la obligación política, por lo que nos llevaría a analizar la legitimidad del mismo. José Rubio Carracedo plantea que “el problema de la obligación política es análogo, nunca idéntico, al de la obligación moral; en este caso, la justificación de la obligación se plantea como respuesta a la cuestión ¿por qué he de ser moral?, mientras que en el caso de la obligación política se plantea como respuesta a la pregunta ¿por qué he de obedecer al Estado (y no por qué tengo obligación “moral” de obedecer al estado?”<sup>1</sup>. En otras palabras, “la obligación política es la obligación de obedecer la ley porque es ley, y no necesariamente porque pensemos que tiene una justificación moral independiente”<sup>2</sup>. De esta manera, Norberto Bobbio (1997) ha enseñado que cuando la filosofía política sea entendida como la justificación y la legitimidad del poder, la relación entre ésta y la ciencia política es estrecha ya que se presupone el análisis de los fenómenos reales de poder, que es una competencia del científico político.

Si analizamos los pensadores políticos clásicos se puede ver que el problema de la legitimidad del poder está presente, bien por el lado de la virtud, o bien por el lado del Estado. Por ejemplo, el mundo griego, impactado por la crisis de la democracia ateniense, hizo emerger una reflexión filosófica sobre la política. Sócrates, Platón y Aristóteles supusieron que la forma más perfecta de sociedad humana es la “Polis”. Por eso el tema de la filosofía política es la Ciudad-Estado como forma particular de Estado<sup>3</sup>. A este respecto y apoyándose en diferentes autores contemporáneos y pensadores clásicos, Robert Dahl expresa que

quien meramente persigue su propio interés no puede ser un buen ciudadano: un buen ciudadano es el que en las cuestiones públicas apunta siempre al bien común. Sé que al decir esto parezco estar estableciendo una norma imposible de cumplir, tanto en Atenas como en cualquier otra ciudad. Sin embargo, la virtud de un ciudadano no puede tener otro significado que éste: que las cuestiones públicas se empeñen siempre por lograr el bien de la polis”<sup>4</sup>.

Platón (1998), en su obra denominada *La República o El Estado*, esboza que la aspiración suprema del orden político es la creación de un orden moral, para la realización de la virtud de la justicia, que corresponde todas otras virtudes. Así, para este pensador, tres cla-

1 Carracedo, J.R.; 1990; pp. 40-41.

2 Wolf, J.; 2001; p. 57.

3 La forma común adoptada por esas diversas filosofías de protesta o indiferencia—y su significación alarmante en los siglos IV y III— sólo puede ser comprendida teniendo presente con toda claridad la presunción ética que había tras de todo lo que Platón y Aristóteles escribieron acerca del Estado. Tal presunción consiste en que una vida buena implica la participación en la vida del Estado (Sabine, G. H; 1996: p.117).

4 Dahl, R.; 1993: pp. 23-24.

ses constituyen la estructura social del Estado: los filósofos (verdaderos gobernantes), los auxiliares y administradores, y todos los grupos que están por debajo de estos dos. De esta manera, para Platón, el mejor Estado es el organizado de esta forma. Por otro lado, Aristóteles (1998), en sus dos primeros libros de *La Política*, aborda las cuestiones más fundamentales o teóricas sobre la naturaleza de las ciudades y del hombre. Así, la ciudad, la *polis*, es una especie de asociación de seres humanos que son iguales y semejantes y que difieren en especie. La célebre frase de Aristóteles de que “el hombre por naturaleza es un animal político”, debe interpretarse en el contexto general de su defensa de la naturalidad de la ciudad, reconociendo en un sentido importante que este animal político que es el hombre, es en *primera instancia* en el sentido de que los seres humanos, como ciertos tipos de animales, se congregan por doquier en grupos más numerosos que la familia. Y en una *segunda instancia*, el hombre es el único animal que posee discurso o razón que sirve para revelar lo ventajoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto; y entendido esto, se diría que la asociación de estas dos cosas es lo que forma una familia y una ciudad. En este sentido, “la justicia es el lazo que une a los hombres en las ciudades; porque la administración de la justicia, la determinación de lo justo, es el principio del orden en toda sociedad política”<sup>5</sup>. De este mismo modo, este filósofo afirmaba que “el bien es el fin y objeto de todas las ciencias y artes, el mayor bien en su grado sumo en la superior a todas ellas, que es la política cuyo bien reside en la justicia, en otras palabras, el interés personal”<sup>6</sup>.

En otro contexto, Marco Tulio Cicerón en su mundo romano, nos exalta las virtudes republicanas en el ambiente de la crisis del ideal republicano. La existencia de la virtud, afirma este pensador, “depende por entero de su uso; y su uso más noble es el gobierno del Estado y la realización en hechos, no en palabras, de aquellas cosas mismas que los filósofos, en sus rincones, continuamente están haciendo sonar en nuestros oídos”. Con respecto a la República, Cicerón la define como una reunión de personas en grandes números asociadas en un acuerdo con respecto a la justicia y una asociación para el bien común (Leo Strauss y Joseph Cropsey; 1996).

Pero el declive del mundo romano desplazó la discusión de lo político a la relación entre política y religión. Fue San Agustín, en el meollo de su doctrina expresada en la *Ciudad de Dios*, como crítica larga y detallada a la mitología pagana y al imperio romano, quien nos enseña la virtud arraigada en las tradiciones filosóficas y bíblicas. De esta manera, la justicia es la virtud que caracteriza al ciudadano como tal y que ordena a todos los ciudadanos hacia el fin común de la ciudad. La justicia, entonces, es la piedra angular de la sociedad civil o la República.

(...) Y porque la casa del hombre debe ser principio o una partecita de la ciudad, y todos los principios se refieren a algún fin propio de su género y toda parte a la integridad del todo, cuya parte es, bien claramente se sigue, que la paz de casa se refiere a la paz de la ciudad; esto es, que la ordenada concordia entre sí de los cohabitantes en el mandar y obedecer se debe referir a la ordenada concordia entre sí de los ciudadanos en el mandar y obedecer. De esta manera el padre de familia ha de

5 Aristóteles; 1998: p. 11.

6 Aristóteles; 1998: p. 65.

tomar de la ley de la ciudad la regla para gobernar su casa, de forma que la acomode a la paz y tranquilidad de la ciudad<sup>7</sup>.

El cristianismo triunfante y la herencia de Aristóteles se expresó en el esfuerzo de Santo Tomás de Aquino, quien interpretó al pensador griego sobre la base de la fe cristiana, reformando esta teología en función de la filosofía aristotélica. Es importante destacar que la ciencia suprema en el cristianismo era la teología. De esta manera, la sociedad cristiana fue gobernada por poderes distintos y dos códigos distintos. Uno, el eclesiástico o canónico que correspondía la labor de dirigir a los hombres a su fin sobrenatural, y otro, el civil, que dirigía a los hombres hacia un fin terrenal o temporal.

El pensamiento político moderno, caracterizado e incidido por la racionalidad política y por la experiencia secular de los Estados, rompe con la filosofía basada en la fe<sup>8</sup>. Así, el problema de la política lo representa de ahora en adelante el verdadero dualismo que se da entre soberanía popular y soberanía del Estado. En consecuencia, dos vertientes modernas se proponen con respecto a la interpretación de la relación individuo-comunidad. Una, la vinculada con el pensamiento *organicista*, cuyo sustrato es el pacto de asociaciones o acuerdos en la perspectiva del bien común, y que esgrime por supuesto que cada miembro de la sociedad debe estar bajo la suprema dirección de la voluntad general a través del pacto social. Y la otra vertiente, expresada en el pensamiento *atomista o individualista*, que ve el Estado en conformidad con los intereses de los individuos específicos. Parte ésta que dentro del Estado deben existir diversas formas de agregación humana.

Para el *organicismo*, la definición de justicia estaría dada por el deber de las partes para con el todo. Así, el concepto de comunidad es su punto nodal. Como expresión de esta manera de ver la relación del todo con la parte, de la esfera pública con la esfera privada, podemos señalar los pensadores más representativos: Juan Jacobo Rousseau, Edmund Burke y Karl Marx.

Para el primero, Juan Jacobo Rousseau, la política moderna se basa en un entendimiento parcial del hombre. El Estado moderno, según este pensador, se dedica a su propia conservación y, por consiguiente, a la de los súbditos. Rousseau estima que la tarea del filósofo político es la de aclarar cuál es la auténtica naturaleza del hombre y, sobre esta base, definir las condiciones de un buen orden político sustentado en el *contrato social*. De esta manera, este pensador expresa lo siguiente:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes.... Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social.... Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo<sup>9</sup>.

7 Agustín, S.; 2002: pp. 579-580.

8 "La razón es que la nueva divinidad moderna del individuo y la revolución francesa levanta los árboles de la libertad y los templos de la nueva diosa" (Cerroni, U.; 1999: pp. 57-58).

9 Rousseau, J.J.; 1996: p. 9.

Es este el sustento de lo que este autor ha considerado como *soberanía*. “Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que, dirigido por la voluntad general toma, como ya he dicho, el nombre de soberanía”<sup>10</sup>.

El segundo, Edmund Burke, crítico de la revolución francesa, expresa por otra vía, la propuesta organicista de Rousseau. Mientras que éste afirmaba que el pueblo se podía crear de una sola vez por medio de un contrato social, Burke decía que aquel solo se puede lograr a través del mantenimiento de las instituciones tradicionales,

quienes no miren hacia sus antepasados no mirarán por su posteridad....Mediante una política constitucional que funciona según el modelo de la naturaleza recibimos, mantenemos y transmitimos nuestro gobierno y nuestro privilegios, de la misma manera que gozamos y transmitimos nuestra propiedad y nuestras vidas<sup>11</sup>.

En este sentido, si las instituciones cambian drásticamente, se destruirá el pueblo. Así, la idea de un pueblo es la idea de una corporación que es totalmente artificial porque es formada por un acuerdo común y cuando este acuerdo se rompe, el pueblo deja de existir (Edmund Burke; 1984). Parafraseando la obra de Burke, Robert Nisbet expone que

no es cierto que la legitimidad del estado dependa solamente del consenso tácito, de la incesante renovación del contrato social por la que clamaba Rousseau. La legitimidad es resultado de la historia y de las tradiciones que van más allá de los recursos de cualquier generación particular<sup>12</sup>.

El tercero, Karl Marx, es considerado como el teórico de la comunidad mundial. Una de sus primeras preocupaciones fue la enajenación del individuo en relación con sus vecinos y con la sociedad en que vive. Así, de la triste condición de individuo, Marx pasó pronto a los de la sociedad y la política, y a la posibilidad de un cambio revolucionario como un remedio para los mismos. En la visión totalizadora de Karl Marx, el desarrollo de la humanidad se da desde el “comunismo primitivo” a una secuencia de sistemas sociales, basados en la propiedad y dividida en clases, y luego, a una comunidad mundial de abundancia económica en el futuro (el socialismo científico).

El proletario se valdría del poder para ir despojando a la burguesía de todo el capital, de todos los instrumentos de la producción, centralizándolos en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y procurando fomentar por todos los medios y con la mayor rapidez posible las energías productivas<sup>13</sup>.

10 Rousseau, J.J.; 1996: p. 16.

11 Burke, E.; 1984: p. 69.

12 Nisbet, R.; 1995: p. 42.

13 <http://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>



Es importante señalar que tanto Rousseau, Burke como Marx, concentraron su atención en lo que une a los hombres en sus comunidades y en la forma en que se desarrolla y conservan tales comunidades: el contrato social, la tradición y el socialismo.

En el *individualismo o atomismo*, la justicia es vista como un derecho del individuo a ser tratado por la comunidad equitativamente, de esta manera el individuo es una concepción contractualista. Su propuesta pues está en el marco del liberalismo y el constitucionalismo, por lo que sus principales adversarios son el paternalismo y el patriarcalismo del Estado. En esta posición se encuentran pensadores como Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes y John Locke. El primero, Nicolás Maquiavelo, abre paso al planteamiento moderno de la política. Es el renacimiento del republicanismo porque su obra política más extensa trata de provocar un resurgimiento de la antigua república romana. Pero también este pensador concibió la política como dominio de la acción humana. En su obra más conocida, *El Príncipe*, Maquiavelo nos enseña un tipo de política guiada exclusivamente por consideraciones de conveniencias, que emplea todos los medios, justos o injustos, para alcanzar sus fines, que era la eficacia del Estado, pero también poniendo la patria al servicio del político o estadista<sup>14</sup>. El planteamiento político del segundo, Thomas Hobbes, puede considerarse de la siguiente manera: 1) poner la filosofía moral y política sobre la base científica y; 2) contribuir al establecimiento de la paz cívica y amistad, y hacer que la humanidad esté más dispuesta a cumplir con sus deberes cívicos. Él llega a la conclusión de que la filosofía o ciencia procede de una de dos maneras: con el método *compositivo* o con el método *resolutivo o analítico*. También afirma Hobbes que la conducta humana debe interpretarse en función de una psicología de las pasiones. En este sentido, este pensador niega que el hombre sea social y político por naturaleza. Visto así, Hobbes fue el creador del modelo *iusnaturalista* en cuanto al origen y el fundamento del Estado, y de la sociedad política. Como todos saben, este modelo se construye sobre la gran dicotomía Estado de naturaleza (sociedad) – Estado (o sociedad) civil. Así, los elementos constitutivos del Estado naturaleza (es decir, los individuos, los grupos familiares), son libres e iguales unos con respecto a los otros, configurándose siempre como un Estado en el que reinan la libertad y la igualdad. En su brillante obra sobre este pensador, Norberto Bobbio expresa lo siguiente:

El pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad, anarquía-unidad. Hobbes pertenece decididamente a la fracción de aquellos cuyo pensamiento político se inclina por la segunda antítesis. El ideal que defiende no es el de la libertad contra la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía. Hobbes está obsesionado por la idea de la disolución de la autoridad, por el desorden que sigue a la libertad de disensión sobre lo justo y lo injusto, por la disgregación de la unidad del poder, destinada a producirse cuando se empieza a sostener que el poder ha de ser limitado; dicho brevemente, por la anarquía, que es el regreso del hombre al estado de naturaleza<sup>15</sup>.

14 Al hacer alusión al siciliano Agatocles, quien se convirtió en Rey de Siracusa partiendo de una condición no sólo privada sino ínfima y abyecta, Maquiavelo (2001, p.34), expresó que "...Quien considere, pues, las acciones y la vida de éste, verá que pocas cosas, o ninguna, son atribuibles a la fortuna; porque como dijimos antes, si llegó al principado no fue gracias a los favores de nadie, sino pasando dificultades y peligros, y si se mantuvo luego en él fue gracias a sus audaces y arriesgadas disposiciones"

15 Bobbio, N.; 1995: p. 36.

El cuarto, el inglés John Locke, basaba su pensamiento político diciendo que todo gobierno está limitado en sus poderes y existe solo por el consentimiento de los gobernantes (1999). De esta manera, él argumentaba que todos los hombres nacen libres. En este sentido, el tema de la libertad fue constante en todas sus obras: libertad religiosa (tolerancia religiosa), la libertad política, y la libertad económica. Su visión atomista está presente justamente cuando define el Estado de naturaleza, caracterizándolo por la ausencia de un juez común y por la ausencia de toda ley, a no ser la ley natural. En términos generales, Locke estaba convencido de que los hombres piensan y actúan como individuos, y los derechos pertenecen a los individuos, no a los grupos. Así expresa John Locke los derechos en el estado de naturaleza:

Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el estado de Naturaleza, si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes, igual al hombre más alto y libre de toda sujeción, ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese poder supremo para someterse al gobierno y a la autoridad de otro poder? La respuesta evidente es que, a pesar de disponer de tales derechos en el estado de Naturaleza, es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos, encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres<sup>16</sup>.

Con este breve repaso quisimos expresar que los grandes pensadores del pasado siguen vigente, tienen continuidad y son objeto de crítica en la sociedad contemporánea<sup>17</sup>. Mas, si partimos de la idea que la historia de la filosofía de la política es parte fundamental de la ciencia política.

## LA POLÍTICA COMO CIENCIA

Al inicio de este trabajo, comenzamos hablar de los clásicos del pensamiento político porque de allí, justamente, parte la base del análisis y la lógica de la ciencia política. El hecho de que sus ideas sean interpretadas y reinterpretadas a la luz de nuevos acontecimientos, modas e imperativos, nos permite pensar que existe una continuidad entre la obra de los fundadores del pensamiento político y los arquitectos de las Ciencias Sociales. Vemos que en este contexto, el de la ciencia, la acción política significa la lucha más o menos constante entre fuerzas diferentes por la constitución legítima de un espacio intelectual. Y en este sentido, tal como lo define Anthony Giddens, “fundar equivale a una teorización política precisamente porque los principios que infieren de la obra de los fundadores, de esos “teóricos épicos”, legitiman las dimensiones básicas en la actividad intelectual”<sup>18</sup>.

16 Locke, J.; 1999: p. 119.

17 En la sociedad contemporánea el debate de la filosofía o pensamiento político se expresa de varias maneras. Este va desde la discusión modernidad versus postmodernidad (Jürgen Habermas y J. F Lyotard), hasta la micropolítica del deseo (Deleuze y Guattari), pasando por la precisión de la condición postmoderna (J. F Lyotard y Vattimo), la crítica al poder y conocimiento (Foucault), la dialéctica de la ilustración y la teoría proto-postmoderna (T. Adorno, Max Horkheimer y Walter Benjamin), el postfeminismo, así como la cultura de los márgenes (la periferia y el postcolonialismo de “Queer Theory”).

18 Giddens, A.; 1997: p. 16.

Cuando se habla de la inserción del estudio de la política en las Ciencias Sociales, nos referimos a que *la política*, basada en la gran trayectoria de su pensamiento, pasa a ser una disciplina para el análisis y el estudio explicativo de la realidad. Esta conexión, de lo filosófico con la ciencia, nos remite a explorar las intenciones de los autores cuando escribieron sus textos al inicio de las Ciencias Sociales. Es importante destacar que éstas emergen más en un marco de ruptura realizada con la o una tradición, ruptura denominada revolución industrial, democrática, reforma o más para tomar el vocabulario actual, modernidad. Es por eso que estas ciencias, a diferencia de las naturales, nacen en un proceso de racionalización como proyecto de sociedad. No es casual que los clásicos del pensamiento social, y de la sociología y ciencia política en particular, tuvieran en su momento, además de sus preocupaciones teóricas, sus inclinaciones prácticas en la política. Para todos es conocido que la sociología francesa de Emilio Durkheim se constituyó en doctrina de los políticos republicanos de la Francia de la III República. Por otro lado, el esclarecimiento de las ideas de Max Weber tuvo lugar, justamente, en los momentos en que Alemania enfrentaba el problema de liderazgo cuando este país había conseguido la unificación en la esfera política, mientras empezaba a experimentar un rápido período de desarrollo industrial. El interés de este sociólogo estaba en darle explicación a este fenómeno, que era el cómo desarrollar una conciencia política adecuada para tomar el liderazgo de la nación. Para ello, la relación burocracia-democracia, focos de tensión del orden social moderno, se convirtió en el eje clave de su propuesta socio política. Otro teórico, Karl Marx, se desenvolvió en otro clima de efervescencia política en la Francia revolucionaria: la Comuna de París (Lepenies; 1994).

En otras palabras, las Ciencias Sociales, herederas tanto del positivismo comtiano, como de Montesquieu, Rousseau, Burke, Hobbes, Locke, Maquiavelo, dan un matiz peculiar a la ciencia política porque, por una parte, en ellos está la visión bien de la comunidad, bien del individuo, o, bien del lazo entre el individuo y la comunidad (sociedad). Y por otra parte, porque despierta la preocupación fundamental por la aproximación a la verdad, por el conocimiento que puede ser verificado. De una manera más precisa, Gabriel Almond afirma que

existe una tradición sociológica y política que viene desde Platón y Aristóteles, pasa por Polibio, Cicerón, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Hume, Rousseau, Tocqueville, Comte, Marx, Pareto, Durkheim, Weber, y llega hasta Dahl, Lipset, Rokkan, Sartori, Moore y Lijphart, que intentó, y continúa haciéndolo, relacionar las condiciones socioeconómicas, y asociar estas características estructurales con tendencias políticas en tiempos de paz y guerra<sup>19</sup>.

Visto la influencia de las Ciencias Sociales en la construcción disciplinaria de la política, corresponde ahora afirmar que la ciencia política, para que sea considerada disciplina rigurosa, tiene que plantearse un objeto que tenga como presupuesto la validez de la lógica y la metodología, que son cuestiones fundamentales, en lo general, de nuestra orientación de la realidad.

Consideramos que más allá de los dilemas de que si la ciencia política es la Ciencia del Poder o la Ciencia del Estado, afirmamos que hay un concepto fundamental o base en esta disciplina, y nos referimos al concepto mismo de *poder*.

19 Almond, G.; 1999: p. 53.

La política, dice Max Weber, significa para nosotros exaltación hacia la participación en el poder o en la influencia sobre su división, sea entre estados, sea en el interior de un estado entre los grupos humanos que encierra<sup>20</sup>. Aquí retomamos a Michel Crozier cuando afirma que “toda estructura de acción colectiva se erige como sistema de poder. Esta estructura es fenómeno, efecto y hecho de poder. En tanto construido humano, la acción colectiva regula y crea poder para permitir a los hombres cooperar en las empresas colectivas<sup>21</sup>”.

Debido a que el Estado posee la organización política más compleja que otro tipo de organización en la sociedad, entramos entonces a relacionar el poder con éste. De allí que la ciencia política parta de la noción sociológica del Estado que descansa, en oposición a la noción jurídica del mismo, en que todas las comunidades humanas tienen gobernantes (organización política) que disponen de un sistema de sanciones y de una cierta fuerza material. En este sentido,

la esencia de la civilización constitucional moderna, que es el alma de la moderna ciencia política, por su parte, queda hasta hoy contenida por sus elementos cardinales, en la fijación de *límites de la actividad del Estado* y en la reivindicación de la separación entre actividad social y actividad política, entre esfera pública y esfera privada<sup>22</sup>.

Robert Dahl (1993) reflexiona sobre esto cuando afirma que hubo una segunda transformación de ideas y prácticas democráticas que desplazaron la sede de la Ciudad-Estado a la de Estado Nacional, y que tuvo las consecuencias siguientes en la definición de la democracia: la representación —legitimidad—, la extensión ilimitada, el conflicto, la expansión de los derechos individuales, el pluralismo social y organizativo y las instituciones de la *Poliarquía*. En otras palabras, a lo que se refiere es a la organización del poder en el seno del Estado, poder que toma forma de poder político entendido como “aquel que se sirve en última instancia de la fuerza física para alcanzar los efectos deseados, se trata del poder del que se echa mano para resolver los conflictos que de no solucionarse acarrearían la disgregación interna de la comunidad política...”<sup>23</sup>.

Visto así, de lo que se trata es de recuperar la rigurosidad del estudio de *lo político y la política*<sup>24</sup>. Éstas designan una disciplina organizada, es decir, un conocimiento adquirido a través del estudio de los hechos sociales y las formas como estos se producen. Esta disciplina no copia los métodos de las Ciencias Naturales porque no serían apropiados, presenta sí

20 Weber, M.; 1998: p. 8.

21 Crozier, M.; 1981: p. 25.

22 Cerroni, U.; 1999: p. 26.

23 Bobbio, N.; 1997: p. 140.

24 “Lo político” es la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales. “La política”, por otra parte, designa el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se ven afectada por la dimensión de “lo político” (Cf. Mouffe, Ch; 2003: p. 114).

un conocimiento estructurado y exige que quienes la practiquen respeten ciertas normas intelectuales, ya que ella descansa en el principio de que todo conocimiento es público y cuestionable, y que todo análisis político, en consecuencia, debe tener los principios de refutabilidad y de explicación histórica, cultural y social.

Recientemente el desarrollo de la ciencia política se ha visto acompañado del deseo de ampliar su área de estudio, razón por la cual es vista desde varios ángulos. Maurice Duverger (1981), la define como una *ciencia-encrucijada*. Esto quiere decir, que no hay una categoría particular de las Ciencias Sociales que lleve el nombre de Ciencia Política, sino que cada una de las Ciencias Sociales (la Sociología, la Psicología Social, la Historia, la Geografía humana, la Economía, la Antropología), comporta una parte política en la medida en que le concierne el problema del poder. De este modo, tendríamos una Sociología Política, una Economía Política, una Antropología Política, etc. Visto así, la ciencia política sería entonces la encrucijada de todas estas partes políticas de las Ciencias Sociales.

Por otra parte, existen tendencias en el análisis de esta disciplina que ofrecen una serie de definiciones de lo que es *la política*. A mediados del siglo pasado, por los años 50 y 60, los estudios políticos centraron su atención en el parlamento, la administración pública, las políticas públicas, los presupuestos, la elección racional, el Estado de bienestar y las élites políticas, expandiéndose cada vez más al análisis de las elecciones, de los partidos políticos, de los denominados grupos de presión y del sistema político. En consecuencia, se afirmaría críticamente, según Immanuel Wallerstein que “las ciencias sociales han sido muy estadocéntricas, en el sentido de que los Estados constituían el marco, supuestamente evidente, dentro del cual tenían lugar sus procesos analizados”<sup>25</sup>. Mientras en América Latina, por ejemplo, el Estado era el centro de análisis histórico de las relaciones de poder y dominación (bloque de construcción analítico, según el mismo I. Wallerstein), en los países industrializados, el Estado era analizado desde el punto de vista de sus instituciones a través de las visiones contextualistas, reduccionistas, utilitaristas, instrumentalistas y funcionalistas, que marcaron hito en la Ciencia Política americana (March, J.G y Olsen, J. P; 1997).

En los años de los 70 y 80, la definición de *la política* se amplió grandemente. El mundo académico inglés y sobre todo americano, propugnaba una ciencia política que se ocupara de un mayor número de instituciones y que relacionara el análisis político con los intereses de otras disciplinas, principalmente de la Economía y la Sociología. Esto se pudiera inscribir en lo que March y Olsen (1997) denominan el nuevo institucionalismo.

Como respuesta a los cambios socio-políticos, económicos y culturales que se manifiestan con la globalización, la competitividad, la reestructuración económica, los cambios en el mercado de trabajo, en la estructura de la población, en los modelos de la vida familiar, en las políticas del Estado sobre el empleo y la seguridad social, y sobre todo, en los cambios en la madurez institucional de Estado de bienestar, hace que la ciencia política en los actuales momentos considere lo *político* desde una perspectiva mucho más amplia. Esto quiere decir que los espacios de poder se han multiplicado y han dado paso a que las relaciones de éste se abran a la sociedad. *Lo político*, dice Gamble (citado por Marsh y Stoker; 1997), se define actualmente de forma que pueda abarcar otras áreas de la vida social tales

25 Wallerstein, I.; 1996: p. 87.

como el género, la etnia o la clase. La política se entiende ya como un aspecto de las relaciones sociales, más que como una actividad que tiene lugar en las instituciones de la administración pública. Ya la *política* –ejercido solo y únicamente desde el espacio del Estado– ha permeado a la sociedad civil<sup>26</sup>.

Siendo más preciso, Leftwich (citado por Marsh y Stoker, 1997), asevera que para confirmar su alejamiento de una perspectiva centrada en las instituciones públicas, la ciencia política debería adoptar una definición dinámica de la política, no basada en un sólo ámbito o conjunto de instituciones donde tienen lugar ciertas actividades, sino en un proceso generalizado en las sociedades humanas. Se entendería entonces, retomando a Cornelius Castoriadis como

una actividad explícita y lúcida que atañe a la instauración de las instituciones que se desean, y a la democracia como el régimen de autoinstitución explícito y lúcido –tanto como sea posible–, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita<sup>27</sup>.

Visto así, la política se encuentra por doquier en la sociedad: desde la unidad familiar al Estado, y desde las asociaciones de la sociedad civil a las corporaciones privadas multinacionales y nacionales. En este sentido, Victoria Camps argumenta que

(...) es preciso acercar la política a la sociedad o la sociedad a la política. Hay que recuperar el sentido más noble de la política como voluntad de servicio, y extender la responsabilidad del servicio al otro a todos los ciudadanos. Hay que hacer a la sociedad corresponsable del bienestar colectivo<sup>28</sup>.

En otras palabras, no es más que la interpretación de las virtudes cívicas (Ágnes Heller; 1998), relacionadas con los valores universales como “igual libertad para todos” e “igualdad de oportunidades de vida para todos”: la tolerancia radical, la valentía cívica, la solidaridad, la justicia, la prudencia (frónesis) y la virtud de participar en el discurso racional. En consecuencia, el estudio de la política debe estar fusionado con la realidad circundante, así como con las nuevas formas de expresarse lo político<sup>29</sup>.

No faltan estudios que establecen una nueva articulación entre la ciencia y la política a través de una doble exigencia (Rouban; 1988). Por un lado, la búsqueda de nuevos meca-

26 “Justo en este punto, la discusión acerca de la dimensión ética de la política emerge ante la disolución del monopolio estatal del quehacer político, al menos en dos sentidos: por un lado, desde la perspectiva de la ética de los valores, que exige de autoridades y ciudadanos conducirse en los márgenes de lo permitido (¿o lo tolerado?); por otro lado, en el sentido de la ética dialógica o convencional, desde la que el discurso de todos los actores involucrados –tanto en el Estado como en la sociedad civil– debe abrirse necesariamente al escrutinio público” (Cf. González Placencia, L.; 1998: p. 18).

27 Castoriadis, C.; 1995: p. 25.

28 Citado por Javier Prado Galán, S.J.; 1998: p. 127.

29 A este respecto, Alain Touraine (1998: p. 132), estima que “las instituciones políticas y sociales, por lo tanto, ya no pueden ponerse al servicio de un orden supuestamente racional o un progreso que estaría inscrito en las leyes de la evolución histórica; deben ponerse al servicio del Sujeto, único principio capaz de construir el puente necesario entre los dos universos. La política se somete a la ética, mientras que durante mucho tiempo ella misma quiso constituirse en ética, moral cívica o defensa de un futuro radiante contra el pasado”.

nismos de imputación, que emerge de la naturaleza tecnocrática y que consiste en revivir una ideología de la competencia. Así, a fin de adaptar la vida política a los cambios científicos y técnicos, es necesario no solamente disponer de funcionarios y hombre políticos correctamente formados, sino de debilitar la democracia, desarrollando un nuevo civismo técnico. Por otro lado, tenemos una segunda propuesta que se elabora más en el plan teórico. Esta visión consiste en rechazar de la ecuación el componente científico por tener una contaminación positivista, partiendo de una dimensión fundamentalmente relativa en el debate sobre los valores. “Para conseguir lo político en su autenticidad, sería necesario eliminar de allí todo rastro de cientifismo que le roe de manera inexorable” (Cf. Bénétón, Ph, 1987; citado por Rouban, 1988).

La delimitación del objeto de estudio y sus diversos enfoques, nos induce al propósito fundamental de la teoría en la ciencia política. La teoría desempeña varios roles importantes en la búsqueda de una explicación de los fenómenos sociales, políticos y culturales. En este sentido, la teoría toma diversas formas en la ciencia política: las teorías normativas y empíricas, las teorías prescriptivas y la teoría evaluativa. Estas nos lleva de la mano al campo de cómo se da la elaboración de estos postulados. Así, entonces, podemos contar con estudios descriptivos-empíricos, estudios exploratorios y estudios causales. No es por azar que uno de los pensadores sociales más importantes de todos los tiempos, Max Weber, haya afirmado que “no hay trabajo científico que no tenga siempre como presupuesto la validez de la lógica y de la metodología”<sup>30</sup>. Pero, ¿cómo podemos conocer la realidad? y ¿cómo explicamos el fenómeno político? Todo dependerá también de los diferentes puntos de vista epistemológicos. Así, dos grandes maneras de producir el conocimiento se presentan en las Ciencias Sociales: una, el concepto *positivista* que afirma que es posible conocer el mundo mediante la experiencia y la observación, que la verdad o cualquier afirmación puede confirmarse a través de la observación empírica sistemática. Aunque este concepto tiene sus raíces en las propuestas tanto de Aristóteles como de Nicolás Maquiavelo, el primero, a través del uso del método de observación y, el segundo, mediante el uso del método objetivo, desligado de connotaciones morales, es Augusto Comte quien establece que los fenómenos sociales pueden ser objeto de un análisis realmente científico, como los fenómenos de la naturaleza. Ernest Gellner, de una manera crítica, ha afirmado que “el positivismo significaría una creencia en la existencia y validez de hechos objetivos, y sobre todo en la posibilidad de explicar tales hechos por medio de una teoría objetiva y verificable, no ligada esencialmente, a ninguna cultura, observador o talante”<sup>31</sup>.

La otra manera de producir conocimiento es a través de la perspectiva del *relativismo-hermenéutico*. Ésta rechaza la idea de que sea posible un conocimiento objetivo, universal e inmutable, porque los criterios para valorar la verdad se relacionan con el tiempo, el lugar y la cultura. Pero también aquí el papel del observador es sacar a la luz los modelos de significado generales que diversos grupos dentro de la sociedad atribuyen al acontecimiento en cuestión. En otras palabras, el politólogo o sociólogo político está orientado por valores que pueden explicar su interés de investigador por un segmento de la realidad. O sea, la subjetividad y la cultura serían los puntos de partida de su interés para el mundo que él quiere estudiar. Ya Michael Walzer (1998) cuando estudia la *tolerancia* nos deja ver

30 Weber, M.; 1998: p. 102.

31 Gellner, E.; 1994: p. 40.



muy claramente que el mejor de los órdenes políticos es relativo a la historia y la cultura del pueblo cuya vida trata de organizar.

Las bases epistémicas que acabamos de mostrar nos conducen a diversas maneras de abordar la realidad socio-política. Así, el razonamiento científico clásico nos ha llevado a la dicotomía entre *deducción* e *inducción*. Sin embargo, hoy aparece otro postulado que toca las puertas a la subjetividad, él es el de los *saberes de los sujetos*. En el primer caso, la *deducción*, se trata de una construcción que partiendo de un concepto, está a la búsqueda de hechos. Esta fase empírica sirve para la validación del concepto en cuestión, por lo que hablaríamos entonces de una construcción por modelos, del razonamiento hipotético-deductivo, que consiste en deducir de una hipótesis, predicciones que se confrontan enseguida con los hechos. En otras palabras, en una construcción por modelos se da un cierto número de criterios racionales no para la formación de una teoría, puesto que ésta existe ante la construcción, sino que permite medir la comprobación de hipótesis.

En el segundo caso, la *inducción*, en el cuadro de las construcciones empírico-analíticas, el científico posee no un modelo *a-priori*, sino preguntas más o menos articuladas a la experiencia social. Se trata de pasar de los “hechos” a la “regla”, de un fenómeno descrito en su particularidad al análisis general, por un razonamiento por inducción.

En un tercer caso de abordaje de la realidad socio-política, nos encontramos con la denominada *ciencias reconstructivas de los saberes de los sujetos*. Se trata en esta vertiente de intentar otra forma epistémica donde “la validación no se juega en la realización del fenómeno, la construcción de casi-objetos o de objetos nuevos, sino en la investigación de la “posibilidad” del fenómeno, a saber, en las condiciones universales de producción del fenómeno”<sup>32</sup>. En otras palabras, no es más que un llamado a la hermenéutica crítica tanto como lo plantean Ágnes Heller y Ferenc Fehér en el momento en que afirman que “todo científico social (como depositario individual de la esfera de la ciencia social) tiene que tratar con su espiral hermenéutica”<sup>33</sup>, puesto que introduce elementos de la reconstrucción, interpretaciones racionales, así como la reflexión del sujeto. En este sentido, para poder pensar la política, es indispensable desarrollar una teoría crítica del sujeto como agente descentrado, destotalizado, de un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las que no hay ninguna relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es consecuencia de prácticas hegemónicas (Chantal Mouffe, 1999). Esta reflexión se complementa con lo que nos propone Jürgen Habermas (1989-90), cuando afirma que lo social y lo político se fundan en la acción comunicativa (interacción y métodos de actores). De esta manera, él expresa que,

(...) la estructuración de los contextos de acción a los que se refieren las cuestiones de justicia política no es asunto de una teoría normativa. Con el contenido de conflictos que precisan solución se nos impone una red completa de conceptos básicos para la interacción regulada por normas propias de la teoría de la acción: una red en la que conceptos como los de persona y relación interpersonal, actor y acción, comportamiento conforme a normas y comportamientos desviado, respon-

32 Ramonigno, N.: 1994: p. 104.

33 Héller, A. y Fehér, F.: 1998: pp. 74-75.

sabilidad y autonomía, una red en fin en la que incluso encuentran su lugar los sentimientos morales intersubjetivamente estructurados<sup>34</sup>.

El mismo Habermas deja hoy muy claro que el concepto de una política deliberativa sólo cobra referencia empírica cuando se tiene en cuenta la pluralidad de formas de comunicación. Este autor presenta una propuesta que se antepone a la visión republicana y liberal del modelo de democracia.

El tercer modelo de democracia que yo quisiera proponer se apoya precisamente en las *condiciones comunicativas* bajos las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo<sup>35</sup>.

Visto de esta manera, la ciencia política posee una especificidad en cuanto a la investigación, explicación y comprensión del hecho político, hecho que se expresa a través de la relación entre el individuo y las instituciones políticas; entre el individuo y la sociedad en general. O dicho de otra manera, la relación del individuo con su esfera privada y su esfera pública. Esto nos conduce a su vez a definir los tipos de investigación o modelos de estudios que esta disciplina debe asumir. El primero de ello, el *método cualitativo*, aunque sus técnicas fueron utilizadas primeramente en la sociología y la antropología, su importancia es cada vez mayor en los estudios de los individuos o grupos en las esferas políticas formales, así como el comportamiento de las personas que están fuera de ellas. La observación participante y la entrevista a profundidad son las técnicas más propagadas de este método. Este método se apoya ampliamente en las aproximaciones interpretativas y crítica de la Ciencia Social. El segundo, *el método cuantitativo* tiene su interés por la cantidad más que por las estadísticas. Pero, también este método nos sumerge al lenguaje de las variables y de las relaciones entre ellas. Conceptos y medidas de conceptos nos llevan a evocar las relaciones causales y las hipótesis que se derivan. Esto hace justamente que este método utilice técnicas de recolección de datos y análisis bastante rigurosas desde el punto de vista de la precisión. Y el tercero, *el método comparativo*, se presenta hoy, según Badie y Hermet (1993) mediante tres modalidades de orientación del análisis político: 1ra.- la aplicación de un modelo general de la historia, 2da.- la investigación de las regularidades causales y 3ra.- la sociología interpretativa. La *primera modalidad* es considerada más bien como una actualización de las grandes teorías generales que habían fundado el desarrollismo de los años sesenta; la *segunda* pretende encontrar recurrencias causales en la historia, sin por ello prejuzgarlas ni prejuzgar su universalidad. Así pues, los trabajos de este tipo no parten de teorías amplias, sino que buscan una explicación adecuada a un conjunto de datos constitutivos de un gran problema histórico que se refiere a varias sociedades; y la *tercera; era modalidad* tiene como propósito el de romper abiertamente con las grandes teorías sociológicas de pretensiones universales y, por lo contrario, comparar las trayectorias históricas en base a su singularidad, y así intentar definir las diferencias que se consideran significativas.

34 Habermas, J.; 1998: p. 65.

35 Habermas, J.; 1999: p. 239.

En términos prácticos, esta modalidad unifica las aportaciones del análisis cultural y las de la sociología de la acción.

### **ALGUNAS PRECISIONES**

Con estas reflexiones no nos queda más que precisar algunas características de la ciencia política hoy y su continua relación con la filosofía política:

Primeramente, se deben examinar los acontecimientos políticos desde diferentes visiones con el objeto de ofrecer explicaciones y alternativas a los fenómenos.

En segundo lugar, la ciencia política debe abrirse a otras disciplinas, manteniendo por supuesto su identidad. Así, la ciencia política debería centrarse más en problemas concretos que tienen que ver con la realidad.

En tercer lugar, la ciencia política debería ocuparse del análisis político pero desde una perspectiva más amplia del poder del Estado y el de obligación política, esto incluiría otras instituciones y actores que lo tradicional de esta disciplina no alcanzó a estudiar.

En cuarto lugar, la ciencia política no debería olvidar la relevancia que la caracteriza, y esta es el estudio de problemas reales de la diversidad social.

Podemos afirmar entonces, que a medida que la ciencia política sea una disciplina de rigor, sus tareas son prácticas, y sus teorías se ven a la luz retadas y nutridas por el quehacer cotidiano cambiante, tal como la ampliación de la conciencia de los derechos que hace emerger una ciudadanía diferente, las nuevas relaciones entre la Sociedad Civil y el Estado, y las transformaciones del Estado-nación que se expresa en la debilidad del poder público y, por ende, en la ingobernabilidad de las sociedades.

Lo anteriormente planteado, nos permite ubicar en un nuevo contexto, las disputas y el desafío del objeto de la ciencia política. Razón por la cual estimamos que esta disciplina, hoy más que nunca, debe asumir nuevos retos, implicando que:

1. la política conlleva una organización y planificación de los proyectos comunes, fijándose reglas y normas que definan las relaciones entre las personas y las instituciones;
2. la política no está separada de la actividad privada y de la actividad pública;
3. la política comprende actividades de cooperación y de conflicto dentro de las sociedades, allí donde el ser humano organiza el uso, producción y distribución de la vida biológica y social;
4. estudiar la política es verla en el sentido de la obligación y de las legitimidades;
5. la política y el poder no deben seguir identificándose con el estudio exclusivo del gobierno y los asuntos públicos; y
6. la política debe contextualizarse en el plano cultural, social y temporal.

Al saber que la ciencia política se desarrolló en el marco de las explicaciones liberal y republicana de la política, del poder, de la democracia, del Estado, de los partidos y de otras instituciones, vemos que la controversia de ésta se centra en redefinir sus espacios epistémicos para abordar problemas políticos emergentes en las sociedades contemporáneas. De esta manera, vale tomar en cuenta, coincidiendo con Norberto Bobbio, que la relación entre filosofía política y ciencia política cada día es mucho más estrecha cuando se entiende aquella como una teoría de la justificación o legitimación del poder.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALMOND, Gabriel (1999): *Una disciplina segmentada. Escuelas y Corrientes en las Ciencias Políticas*. F.C.E y Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.
- ARISTÓTELES (1998): *La Política*. Editores Mexicanos Unidos.
- BADIE, Bertrand y Guy HERTMET (1993): *Política Comparada*. Fondo de Cultura Económico. México.
- BOBBIO, Norberto (1995): *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económico. México.
- BOBBIO, Norberto (1997): *El filósofo y la política* (antología). F.C.E. México.
- BURKE, Edmund (1984): *Textos Políticos*. Fondo de Cultura Económico, México.
- CASTORIADIS, Cornelius (1995): "La democracia como procedimiento y como régimen". *Vuelta*, Vol. 19/ No.227 octubre, México.
- CERRONI, Humberto (1999): *Introducción al pensamiento político*. Siglo XXI, México.
- CROZIER, Michel y Erhard FRIEDBERG (1981): *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*. Édition du Seuil, Paris, France.
- DAHL, Robert (1993): *La democracia y sus críticos*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- DUVERGER, Maurice (1981): *Métodos de las Ciencias Sociales*. Editorial Ariel, México.
- GELLNER, Ernest (1994): *Posmodernismo, razón y religión*. Ediciones Paidós. España.
- GIDDENS Anthony (1997): *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexionando sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- GONZÁLEZ PLACENCIA, Luis (1998): "El desafío ético de la política". *Nexos*, marzo No. 243, año 21. Vol. XXI México.
- HABERMAS, Jürgen (1998): "Reconciliación mediante el uso público de la razón". En, *Jürgen Habermas y John Rawls Debate sobre el liberalismo político*. Ediciones Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1989-90): *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, Jürgen (1999): *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Paidós, España.
- HELLER, Ágnes y Ferenc FEHÉR (1998): *Políticas de postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Ediciones Península, Barcelona.
- L'ÉVENEMENT* (1999): (du 28 janvier au 3 février). París, France.
- LEPENIES, Wolf (1995): *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. Fondo de Cultura Económico, México.
- LOCKE, John (1999): *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Biblioteca Nueva, México.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2001): *El Príncipe*. Editorial Tecnos. Clásicos del pensamiento. Madrid.
- MARCH, James G. y Johan P. OLSEN (1997): *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. F.C.E y Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México.
- MARSH, David y Gerry STOKER (1997): *Teoría y Métodos en la Ciencia Política*. Alianza Universidad Textos. España.
- MACKIE, Tom y David MARSH (1997): "Métodos comparativos". En David Marsh y Gerry Stoker *Teoría y Métodos en la Ciencia Política*. Alianza Universidad Textos. España.
- MARX, Karl (1998): *El manifiesto del Partido Comunista*. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político, Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós Barcelona España.
- NISBET, Robert (1995): *Conservadurismo*. Alianza Editorial. Madrid.

- SABINE, George H (1996): *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económico, México.
- SAN AGUSTÍN (2002): *La ciudad de Dios*. Editorial Porrúa. México.
- STRAUSS, Leo Y Joseph CROPSEY (1996): *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económico, México.
- TOURAINÉ, Alain (1999): *¿Cómo salir del liberalismo?*. Paidós, España.
- TOURAINÉ, Alain (1998): *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*. Fondo de Cultura Económica, México.
- PLATON (1996): *La República o el Estado*. Gernika, México.
- PRADO GALAN, Javier (1998): *Ética sin disfraces. Una aproximación a la antropología, la cultura y la ética de nuestro tiempo*. Iteso, Universidad Iberoamericana, México.
- RAMONIGNO, Nicole (1994): "L'observation dans les sciences sociales". Université de Provence (CERCOM-UA CNRS). En, *El Recueil de textes de André Turmel Sociologie et méthodologie*. Université Laval; Québec, Canadá.
- ROUBAN, Luc (1988): "Innovation, complexité et crise de l'État moderne". *Revue française de science politique*. Vol. 38, No.3, juin.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo (1996): *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*. Editorial Porrúa, México.
- WEBER, Max (1996): *El político y el científico*. Colofón, S.A.
- WOLFF, Jonathan (2001): *Filosofía Política. Una introducción*. Editorial Ariel. España.



# **Sociología y trabajo social: Un fundamento básico para hacer ciencia social desde el Otro\***

A Basic Foundation for the Development of Social Science  
from the concept of The Other

Luis ALARCÓN e Irey GÓMEZ

*Investigadores del Grupo de Investigaciones e Innovaciones Sociales SOPHIS.*

*Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente-Venezuela.*

### **RESUMEN**

El embate de la postmodernidad contra la modernidad ha dejado una serie de legados que aunque no son nuevos, comienzan a resurgir en un contexto de transformación sociopolítica constante y distinta. Para el caso de América Latina, a decir de Wallerstein, llegó el momento de “Abrir las Ciencias Sociales” a los diversos contextos que conforman nuestra heterogeneidad estructural e híbrida. En ese sentido, nos proponemos sugerir otro punto de partida para la investigación social, que redefina de manera esencial y significativa los elementos gnoseológicos, epistemológicos y metodológicos. Esta propuesta es la de hacer Ciencia Social desde el Otro, la cual implica concebir y desarrollar la otredad como episteme, ideas que se fundamentan respectivamente en una ruptura con la racionalidad científica moderna, colocando como elementos principales al sujeto comunitario, la relación comunicativa y la acción heurística hermenéutica como

### **ABSTRACT**

The conflict between postmodernidad and modernity has left a series of legacies that although not new, begin to resurge in a context of constant and distinct sociopolitical transformation. In the case of Latin America, according to Wallerstein, the moment has arrived for “the Opening of the Social Sciences” to the diverse contexts that conform our structural heterogeneity and its hybrids. In this sense, we propose the suggestion of another starting point for social research that redefines the essential manner and significance of its gnoseológicos elements, both epistemological and methodological. The proposal is to construct Social Science from the concept of the Other, which implies conceiving and developing otherness as an episteme, ideas that are based respectively on a rupture with modern scientific rationality, and indicating as its main elements the communal person, the communicative relationship and heuristic hermeneutic action as

\* Ponencia presentada en el XXIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), en la mesa de trabajo sobre Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales, realizado en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa-Perú, año 2003.

vía para aproximarse a la realidad social compleja y a la búsqueda plural del conocimiento. No se trata de ubicarse en la dialéctica rico-pobre, sino en la otredad, y esto viene dado por la comunicación y el diálogo, que, a su vez, implica la ruptura epistémica de todo un modo histórico de conocer, pensar, vivir y sentir.

**Palabras clave:** Analéctica, otredad, epistemología, ciencias sociales.

ways to approach the complex social reality and the plural search for knowledge. It does not imply locating itself in the rich-poor dialectic but the concept of otherness, and this comes through communication and dialogue that, in turn, implies an epistemological rupture from the historical manner of knowing, thinking, living and feeling.

**Key words:** Anallectics, otherness, epistemology, social sciences.

*A los asistentes de investigación  
(futuros sociólogos y trabajadores sociales)  
de nuestras búsquedas...*

## **A MODO DE INTRODUCCIÓN**

A pesar de las opiniones encontradas, es innegable que la crisis de la modernidad se expresa en el ámbito de las ciencias sociales, y en especial en la Sociología y el Trabajo Social en el abordaje de la realidad social compleja. Para la Sociología el estatuto metodológico con que se creaba conocimiento de lo social ya no se adecúa a las exigencias de lo real-social, para el caso del Trabajo Social se expresa en la ruptura de la díada hacer/conocer, que por supuesto supera la mera concepción del Trabajo Social con la homologación de métodos e intervención profesional: caso, grupo y comunidad<sup>1</sup>. De este modo, como lo hemos señalado en otras oportunidades (Alarcón y Gómez, 2002), las Ciencias Sociales y en especial la Sociología y el Trabajo Social deben partir del pueblo como episteme. Sacanone (citado por Moreno, 1995: 465), destaca que el esfuerzo epistémico por asumir a la comunidad como lugar hermenéutico, supone al pueblo como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes.

## **EL NUEVO SENTIDO ENTRE EL INVESTIGADOR Y LA INVESTIGACIÓN SOCIAL**

Esto comienza con los nuevos procesos que comenzaron a desarrollarse en las ciencias naturales, destacando la no-linealidad en contra de la linealidad, la complejidad sobre la simplificación, la imposibilidad de eliminar al que investiga de la investigación, es decir, una amplitud cualitativa por encima de una exactitud cuantitativa más limitada. Ya no se trata de una descripción de las leyes de la naturaleza estática. Esa concepción se ha transformado completamente:

(...) Es un mundo más inestable, un mundo mucho más complejo, un mundo en el que las perturbaciones desempeñan un papel muy importante, y donde una de las

1 Esto significa una redefinición del Trabajo Social que vaya más allá de la mera acepción de disciplina de la praxis, se trata de proveerlo de un estatuto científico social distinto.



cuestiones claves es explicar como surge la complejidad... Hoy muchos creen que los sistemas complejos se auto-organizan, y en consecuencia ya no se puede considerar que la naturaleza sea pasiva; *sino activa y creativa* (Prigogine, cit. por Wallerstein, 1996: 81) (cursivas nuestras).

Aunado a la caracterización que hace Prigogine está también el planteamiento de la investigación como herramienta de acción para transformar la realidad, haciendo del proceso investigativo una experiencia que plantea una ruptura con los esquemas tradicionales, que sometía al sujeto y lo separaba en un marco cognitivo ajeno a su práctica y reproducía así las relaciones de dominación.

Todo esto tiene múltiples incidencias en las Ciencias Sociales, desde los sistemas sociales históricos complejos, pasando por los procesos de adaptabilidad, de aprendizaje y experiencia, hasta la complejidad de la no-linealidad de los sistemas físicos.

### **EL SENTIDO ENTRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO<sup>2</sup>**

Esto se refiere a la superación del basamento epistemológico positivista (ideográfico y nomotético); para poder desarrollar heurísticamente una metodología que permita asumiros (tiempo y espacio) no como fenómenos arbitrarios y aislados, sino como construcciones y variables complejas presentes en el proceso de investigación y aprendizaje.

### **EL SENTIDO DE LA OBJETIVIDAD**

La objetividad ha estado muy vinculada con la búsqueda del conocimiento a posteriori y no de manera a priori. Aprehendíamos el conocimiento de algo a través de la experiencia, no de la especulación, ni de lo subjetivo ya que esto reducía la validez de los conocimientos. Si al comienzo destacamos la imposibilidad de la neutralidad en el proceso de investigación, entonces el sentido de la objetividad se redimensiona totalmente. Así tenemos que la objetividad puede ser entendida como el resultado del aprendizaje humano “que representa la intención del estudio y la evidencia de que es posible” (Wallerstein, 1996).

Así, con las refundaciones de los sentidos entre el investigador y la investigación, entre el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se ha producido el acercamiento de las llamadas ciencias “duras” hacia la ciencia social “blanda” y las humanidades, y por consiguiente se ha fracturado el desconocimiento excluyente entre las llamadas dos “*culturas*” que dividieron a partir de la disciplinarización la observación y la búsqueda holística del conocimiento, o el análisis de la realidad social compleja (Alarcón, 2000), así tenemos que; las convergencias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales se hacen mayores en la medida en que las vemos a ambas dedicadas al estudio de sistemas complejos, en que los desarrollos futuros son resultado de otros procesos temporalmente irreversibles (Wallerstein, 1996: 84).

2 En este sentido Wallerstein (1996: 83), advierte: “si el investigador no puede ser “neutral” y si el tiempo y el espacio son variables internas en el análisis, entonces se sigue que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudios procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta, género, raza, clase y culturas lingüísticas”.

En eso precisamente consiste el reencantamiento<sup>3</sup> del mundo, en el derrumbamiento de las barreras cognoscitivas entre el ser humano y el mundo, en la liberación del pensamiento humano; pero no al estilo positivista. Este final implica un comienzo, una mirada distinta de las cosas del mundo. Así, el lugar de inteligibilidad del mundo debe ser Otro para así, ordenar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario en cuyos términos sea posible interpretar cualquier elemento de nuestra experiencia (Whitehead, cit. por Wallerstein, 1996: 86).

Ahora bien, desprovistos de todos los artificios cognitivos que nos legó la racionalidad moderna, tratemos de analizar algunas ideas y planteamientos que en perfecta sintonía expresan nuestra preocupación como científicos sociales. Llegado el ocaso epistemológico de las categorías propias de la Sociología clásica, que sirvieron para analizar a la modernidad, y rotos sus tres ejes fundamentales a saber: *Eje filosófico-Descartes*, *Eje Religioso-Lutero* y *Eje Político-Revolución Francesa*, se produce la emergencia de una episteme popular y cotidiana (Maffesoli, 1990, Moreno, 1995), entendida ésta en su dimensión de profundidad y no vulgar. Se abren otros espacios, otros contextos, otro agujero negro<sup>4</sup> posibilitado por el ambiente cultural y epocal que han llamado postmodernidad como ethos rizomático, heterogéneo y espacio liso<sup>5</sup> (Deleuze y Guattari, 1994; Alarcón y Gómez, 1999), en donde se configura la socialidad.

Este es precisamente uno de los mayores desafíos de nuestras Ciencias Sociales; en otras palabras, la Sociología y el Trabajo Social Latinoamericano han de seguir comprometidos con la búsqueda de estrategias emancipadoras, lo contrario de esa tarea implicaría un ejercicio espurio y acomodaticio de la práctica científica social (Castro, 1998). Ese es su lugar en *stricto sensu*, el pueblo, la comunidad y las personas<sup>6</sup>. Bajo este marco el modo de vivir y conocer estaría mediado por las relaciones y la comunicación entre personas y costumbres, y no por individuos. Permítannos decirlo con palabras de Simmel “la costumbre determina la vida social” o como bien lo señala Moreno: “la relación no es un arte facto necesario, sino el fundamento de todo conocer” (1995: 503). No importa mucho su universalidad sino su distintividad.

A manera de ejemplo, en América Latina existen varias experiencias que pudieran tener su fundamentación epistemológica en lo que acabamos de exponer. Ellas son la *Teo-*

3 Prigogine y Stengers a diferencia de Weber plantean otra liberación, más que una mistificación en busca del conocimiento objetivo. El reencantamiento del mundo que proponen estos dos autores busca el reencuentro entre sujetos y naturaleza.

4 Al consumarse el fin de la sociedad como noción analfítica, al igual que el “agujero negro” muere para nuestro espacio-tiempo, para posibilitar el nacimiento en un nuevo tiempo-espacio o espacio tiempo complejo, la socialidad, otro mundo de vida distinto (Charon, cit. por Maffesoli, 1990, Moreno, 1997, Rodríguez, 1997, Alarcón, 2000).

5 “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas inter-ser. El árbol es ficción, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y”. En esta conjunción la fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vas? ¿De dónde vienes? ¿A dónde quieres llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del nacimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1994).

6 Gevaert (1983) señala que la persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer, nos referimos a la persona como misterio, reísta y no cosificada, ni mediatizada.

logía de la Liberación<sup>7</sup> y la reflexión sobre *Macondo de García Márquez*, pensados desde otros lugares (Moreno, 1995, 1997) y con otros sentidos. Por ejemplo, el caso de la Teología de la Liberación es ilustrativo, ya que mientras Lutero desarrolla una teología desde su individualidad y para el individuo, Boff construye una teología desde la comunidad y para la comunidad. Mientras Occidente se esfuerza por construir una lógica comunicacional (Habermas y Apel) desde la razón y la acción, es decir desde el individuo, en América Latina “el mundo de la vida sigue, impenitente, defendiendo sus derechos. Y tal vez sea en este humus de verdades prácticas donde tenga su suelo nutricional una razón comunicativa íntegramente humana y distinta” (Cortina, 1985: 193).

## LA EPISTEME COMO PUEBLO

Interpretar las representaciones sociales de la diáspora es lo mismo que dar cuenta de la socialidad. Briceño-León y Sonntag proponen que una nueva Sociología debe partir del pueblo como episteme (1998); hagamos, pues, para nosotros la noción de imaginación sociológica en contraposición del concepto “ley”. Scannone destaca que el esfuerzo epistémico por asumir a la comunidad como lugar hermenéutico,

(...) supone al pueblo como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes... sobre todo, los llamados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados) y *ahora excluidos* quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto” (Scannone, cit. por Moreno, 1995: 465). (cursivas nuestras),

Se trata de modificar el lugar del *SER* característicamente occidental por un pensamiento latinoamericano inculturado<sup>8</sup>, es decir, fundado en el *ESTAR* (nosotros estamos) (Scannone, 1976; 1982).

Esta pretensión supone una ruptura epistemológica de la ciencia y de la filosofía como racionalidad y abre un abanico de posibilidades a los filósofos, pedagogos y educadores populares, antropólogos, historiadores, sociólogos, trabajadores sociales y otros científicos, en cuanto reelabora de manera crítica la sabiduría popular, desde diversos lugares (heterotopía). Maffesoli (1990) plantea a esa sabiduría popular, como potencia social que se asume a posteriori y no apriorísticamente. La comunidad y el pueblo se fundamentan en el estar-juntos, las costumbres lo hacen posible, en ese mismo orden de ideas, Moreno (1995: 468), plantea que se trata de un,

7 En América Latina la teología de la liberación nace como opción por los pobres; empobrecidos y excluidos, siendo Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez sus representantes por excelencia. Hoy esta tendencia que asume a Dios desde la pobreza de nuestros pueblos comienza a renacer cual ave fénix.

8 La inculturación como proceso de evangelización a excepción de la experiencia paulina con los gentiles no se ha dado en ninguna otra parte del mundo, lo que se desarrolló fue una raza, detrás de la cruz, la espada. Para la sociología latinoamericana, y específicamente para los sociólogos implica valorar en sus contextos las diversas manifestaciones culturales, sin alterarlas, o como dice Quijano (1989): “a América Latina hay que leerla desde ella misma, desde sus heterogeneidades estructurales”. Este intento ya lo hicieron algunos filósofos, pedagogos y literatos... Dussel, Scannone, Freire, García Márquez y Lezama Lima.

(...) saber no especulativo, sin que por ello carezca de conceptos; no reflexivo, pero tampoco exento de reflexión; práctico-experiencial, vivido –si no vivencial–, emanante de la realidad cotidiana de una comunidad o pueblo; en el que la vida y pensamiento se conforman e integran; dotado de unos contenidos y una forma que los estructura en una identidad propia.

Extrapolando una idea de Halbwachs, se trata de rescatar lo que él llama “la sociedad silenciosa”, ausente por mucho tiempo de la racionalidad instrumental. Con esto no estamos proponiendo una vuelta a la cultura precolombina –históricamente imposible– ni una negación de nuestro tránsito por la modernidad dependiente, sino de asumarnos en nuestros espacios interculturales (religiosos, étnicos, lúdicos). Hay que desacralizar las relaciones sociales y la cultura latinoamericana, explorar sus espacios internos, Dorflès señala que “no existe arquitectura sin espacio interior”, al llevar esta idea al seno de la socialidad, encontramos dos subespacios: el antropológico (gruta, nicho, abrigo) y el psicológico (seno materno, útero, aparato digestivo) que nos conduce de manera ineluctable al Símbolo (símbolo, mitos, ritos, narraciones, música...), más que a un saber científico, más que argumentaciones con base filosófica se busca la creación, la imaginación, la vivencia de costumbres, los ritos, el estar-juntos; la interpretación de ellos, más que la simple explicación científicista.

Tenemos entonces que el fundamento de una episteme popular, de un saber incultrado radica justamente en el estar-juntos (nosotros estamos o habemos). En esta formulación lo primero que resalta es la persona, un sujeto comunitario, que lo es tanto del estar como del ser y de la historia, y por tanto del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula (Scannone, 1990). El inicio o su horizonte no es la relación hombre-naturaleza, sino la experiencia ética-política-religiosa del “nosotros estamos”, en donde se da de manera simultánea, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como yo, tú y él) y la relación hombre-dios (el nos-otros que implica el absolutamente otro) (Scannone cit. por Moreno, 1995). Por ello la sabiduría popular se distingue de la herencia moderna al no restringir la autonomía, el carácter crítico y la diferenciación de otros mundos de vida.

El desarrollo de una episteme con estas características supone la ruptura con la racionalidad científica-técnica moderna, sin embargo, podría llegarse de manera relativa a un punto medio o de continuidad, de hecho lo dijimos anteriormente. Si la racionalidad científico técnica redimensiona su método estaría aproximándose de manera distinta a otras culturas. Por eso para una epistemología popular el método no ha de estar en el pensamiento unívoco y analítico, ni el dialéctico, sino en el analógico o analéctico (entendido como más allá de los fundamentos y de los espacios), pues estaría incurriendo en los mismos desmanes que la racionalidad moderna.

Con el pensamiento analógico o analéctico pueden pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia, respeta la distinción en la unidad y a ésta en la distinción, sin separación ni confusión de trascendencia e immanencia, comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y negación desde la trascendencia propia de la vía *eminentiae* (Moreno, 1995: 457).

Desde la mismidad es imposible acceder al otro, a su palabra, en un contexto como este no hay interpretación, ni diálogo, ni comunicación. Sólo puede haber comprensión sabiendo del propio mundo y accediendo al suyo.

Pero, sigamos avanzando. Si circunscribimos el “nosotros estamos” a nuestra cultura, nos encontramos un “irrespeto, una transgresión gramatical”, pero precisa corrección

socio-cultural-epistemológica, que es el “habemos”. Así tenemos que el habemos, por ejemplo, en el pueblo venezolano significa e implica –siguiendo a Moreno– la ruptura con el nexo español, sin negar lo que tiene de mestizaje. Observamos que con la pronunciación del habemos se produce una relación no con el individuo, sino con la comunidad, desde la relación estar-juntos, “no desde la naturaleza, sino desde la humanidad” (Moreno, 1995). Entonces nos encontramos ante una potencia que puede permitir el desarrollo de una episteme popular e inculturada “... el “habemos es pura relación en humanidad, primera persona del plural en la que no hace falta pronunciar el sujeto porque está en el puro verbo implícitamente explícito” (Moreno, 1995: 479).

Así el habemos constituye en nuestro caso el punto de partida para un pensar inculturado. En fin, más que una mera preocupación intelectual, se trata de una cuestión vivencial-existencial, de modo que el pueblo no puede ser mediación por la que hay que transitar para configurar una episteme popular e inculturada. No se trata del pueblo como masa, o agregado de individuos, ni como esencia o substancia. Asumimos al pueblo como relación viva y vivida, como red de relaciones complejas y contingentes, no utópica ni abstracta. El mismo pueblo se constituye en el lugar del pensamiento. No tendría mucho sentido construir y tejer un pensamiento sociológico latinoamericano a partir del pueblo, sino en el pueblo y del pueblo; creatividad, producción y no dependencia, más que científicos sociales al servicio del pueblo, hombres y mujeres de pueblo (Scannone, 1990, 1991; Dussel, 1983, 1988; Moreno, 1995). Ser del pueblo supone entonces una ruptura con la cotidianidad, volverse sobre ella y problematizarla.

Pero, ¿es posible una Sociología auténtica en nuestros contextos de dependencia, empobrecimiento, pobreza y exclusión? Si algo ha demostrado el genuino pensamiento latinoamericano, representado por Martí, Artigas, Mariátegui, Freire, es que a partir de la autoconciencia o concienciación de su realidad (alienación, opresión, exclusión) vaya generando desde su misma praxis histórica y cotidiana una episteme, por su puesto liberadora. Es decir, una Ciencia Social Latinoamericana, “...que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del científico social, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un hombre nuevo” (Dussel, 1973).

De modo que la práctica científica social debe ir de la mano con el compromiso político de cada científico social, que intenta superar la modernidad del sujeto dominador y devela nuestro oculto ser latinoamericano.

Para esto es necesario, como lo señalamos anteriormente, desarrollar heurísticamente un camino hermenéutico que permita acceder y configurar otra episteme. Sobre este particular Dussel (1988: 199) señala que “... el método analéctico es distinto al dialéctico. Éste último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar, dialéctico es un a través de. En cambio el analéctico quiere significar que el logos viene de más allá... *del diálogo entre el tú y el yo*” (cursivas nuestras).

El método analéctico parte de la otredad y la distinción y así se constituye como vía del pensar–operaciones. El punto de partida de la episteme o sabiduría popular es la cotidianidad circundante del pueblo, su realidad concreta, sus rasgos interculturales, sus espacios. La relación existencial-real-humana tú-yo es inmediata, directa. En ella, el hombre desparramado en tan múltiples cosas e intereses accede a sí y sale de sí mismo. Es aquí donde pasa a ser un “todo”. Es también aquí donde se hace totalmente presente, ya que el tú nunca es un objeto (cosificación), sino simple y únicamente presencia (persona). En la relación tu-yo radica el bienestar del hombre y el redescubrimiento de la vida dialogal (Freire, 1988).

No se trata, pues, ni de llamar ni de interpelar para que lo dejen entrar, sino de pronunciar la propia palabra y desarrollar la propia pragmática, desde la otredad externa, en cuanto realmente otras, y desde ahí: dialogar, o más bien, ahora sí llamar o interpelar al diálogo, una vez generadas las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que sólo pueden generar la episteme popular latinoamericana, por ser esencialmente **abierta y distinta** (resaltado nuestro) (Moreno, 1995: 488).

### **LA OTREDAD COMO EPISTEME**

Al postular al pueblo definido no por su pobreza, sino por su otredad radical, su externalidad, se produce ineluctablemente el cierre definitivo de la episteme moderna, por lo menos para el caso de América Latina. No se trata de ubicarse en la dialéctica rico-pobre, sino en la otredad, y esto viene dado por la comunicación y el diálogo, que, a su vez, implica la ruptura epistémica de todo un modo histórico de conocer, pensar, vivir y sentir.

Lo subyacente a la otredad es la relación comunicativa (nosotros), ésta como raíz epistémica no está representada por un concepto y no puede ser desarrollada como lógica discursiva. Su expresión viene dada por el mito y el símbolo, sólo la acción hermenéutica se le aproxima a manera de signo, como deconstrucción. A la relación nos aproximamos a partir de la otredad, esto supone un conocer por relación. La lógica cognoscitiva que implica esta episteme no radica en la lógica-sentido, sino en lo vivido (Cordova, 1995), “(...) la relación vivida se inscribe –por decirlo y desdecirlo de alguna manera– en esa forma de vida que es el conocer, y ahí la comprendemos como epistémico central-dinámico de toda la matriz-episteme popular” (Moreno, 1995: 492).

Esto significa que la reciprocidad (*Gesenseitigkeit*) relación-comunicación no es un derivado, sino una entidad primera, que viene a marcar la distinción entre el yo y el tú, mediada, a su vez, por la autonomía y complejidad propia de cada persona. A este respecto, Moreno (1995: 483), aduce que:

(...) siendo cada hombre un viviente-en-relación, la relación vivida es estructuralmente comunicante y no puede no comunicar. No hay afecto en solitario ni pensamiento en solitario... En la modernidad el diálogo no es pensable sino como acuerdo, consenso o aceptación. En el pueblo el diálogo se-vive-en la comprensión-afectividad aunque no se produzcan acuerdos. Lo afectivo conversa y dispone. El diálogo es comunicación: la comunicación en el pueblo es afectividad relacionante y relación afectivamente en que se conoce y se es conocido en la trama que con el Otro y en lo Otro, vivo-concibo-interpreto-produzco-actúo.

Así quisiéramos cerrar el ocaso de la racionalidad moderna, produciendo una ruptura epistémica, no con conceptos y categorías, sino con la matriz epistemológica de todo un modo dominante e histórico de conocer, para abrir otros espacios y otras epistemes (Vattimo, 1994), que hasta ahora habían sido marginadas, reprimidas y devaluadas. Postulamos así un saber popular e inculturado, no contra la modernidad, sino sencillamente *OTRA*. Desde ahí es posible construir una “ciencia” del hombre radicalmente distinta y heterotópica. Se pretende así el desarrollo de una Sociología y un Trabajo Social Latinoamericano que parta de otra episteme, tan legítima como cualquier otra. El sustrato de esta episteme está justamente en la relación en comunión, no es un dato, sino un proyecto y una tarea posible desde una episteme de la relación e imposible desde una manera de conocer que tenga como punto de partida al individuo (Moreno, 1995; Maffesoli, 1992).



Lo realmente importante de la crítica postmoderna es que abre la posibilidad de un pensamiento heterotópico y no homotópico, es el momento de danzar al filo del abismo al estilo nietzscheano. Hoy con la muerte de las utopías, merece la pena no resucitarlas, sino plantear otras búsquedas, otros caminos, la heterotopía puede ser esa posibilidad. Ejercitarse de este modo, implicaría una modificación radical de nuestros actos cognoscitivos y accesos a la realidad mostrada por la modernidad. Ese caminar permitiría optar por otras maneras de conocer y de vivir, otra humanidad, no sólo diferente, sino distinta.

En este sentido es una episteme liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima al ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa (Moreno, 1995: 504).

Refundados el sentido y el significado entre el investigador y la investigación, el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se produce de manera impostergable el reencantamiento del mundo, específicamente para el caso de Latinoamérica, una Sociología de la alteridad, fundada en la relación-comunicación y la analéctica<sup>9</sup> dusseliana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCÓN, L. GÓMEZ, I. (2002) "Tragedia de la Sociología Latinoamericana. Final y Comienzo: La sociología clásica y la Otra Sociología". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. CESA-LUZ. Venezuela. Año 7. N° 19. pp. 61-82.
- ALARCON, Luis. (2000 Julio): "Reencantamiento del mundo... ¿El diálogo entre las Ciencias y las Humanidades. Es posible: desde dónde?". Ensayo aprobado para ser expuesto en *VI Congreso/Sesión de Trabajo sobre las Relaciones entre las Ciencias y las Humanidades*. Institute Ometeca, IVIC, UDO, CONICIT. Cumaná del 2 al 7 de julio.
- ALARCÓN, L. GÓMEZ, I. (1999): "La posmodernidad como un subproducto de la modernidad dominante". Publicado en la *GATTUNGSWESEN: Sociological* P.e. Disponible en: <http://members.es.tripod.De/Daniel-sociologo/escrito.htm>. modernidad. Trento.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (1998): *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Nueva Sociedad. Caracas.
- CASTRO, Gregorio. (1998): "Las perspectivas de cambio para entrar al Siglo XXI: Retos, Tareas y Propuestas. (Una redefinición del compromiso desde una resignificación del campo del saber sobre lo social)." *ESPACIO ABIERTO*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 1: 82-107.
- CASTRO, Gregorio. (1998): "La Sociología frente al próximo milenio". *ESPACIO ABIERTO*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 3: 385-416.
- CORTINA, Adela. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme. Salamanca.
- CÓRDOVA, Víctor. (1995): *Hacia una Sociología de lo vivido*. Fondo Editorial Tropykos-FACES-UCV. Caracas.

9 En palabras de Dussel (citado por Montero 2002: 49), "(...) es un momento del método dialéctico que da prioridad a lo que está más allá de la totalidad. Es decir, el otro como otro, como "diferente". Esta dialéctica modificada difiere debido a la inclusión de la Otredad del otro. Una Otredad que se añade a la Otredad construida por el uno. Y, tanto si otro ajeno, como si otro complementario son incluidos en la totalidad, el locus de la producción de conocimiento es desplazado del ser individual a la relación establecida entre el uno y el otro; relación en la cual cada uno de ellos es constituido mientras crea la relación".



- DELEUZE, Gilles. (1994): *Mil mesetas (Capitalismo y Esquizofrenia)*. Pre-textos. Valencia, España.
- DUSSEL, Enrique. (1973): *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- DUSSEL, Enrique. (1983): *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, Enrique. (1988): *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América. Bogotá.
- GEVAERT, Joseph. (1983): *El problema del Hombre*. Sígueme. Salamanca.
- MAFFESOLI, Michel. (1992): *La Violencia Totalitaria*. Herder. Barcelona, España.
- MAFFESOLI, Michel. (1990): *El tiempo de las Tribus*. Icaria. Barcelona.
- MONTERO, M. (2002): “Construcción del Otro, liberación de sí mismo”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. LUZ. Año 7. N° 16. pp. 41-52.
- MORENO, Alejandro. (1995): *El Aro y la Trama, Episteme, Modernidad y Pueblo*. Centro de Investigaciones Populares. Caracas.
- MORENO, Alejandro. (1997): “Desencuentro de Mundos”. *Heterotopía*. N° 6: (11-37). Caracas.
- RODRÍGUEZ, William. (1997): “La Implicación Investigativa”. *Heterotopía*. N° 6: (39-52).
- SCANNONE, Juan Carlos. (1976): “Trascendencia, Praxis Liberadora y lenguaje”. En, *Teología de la Liberación y Praxis Popular*. Sígueme. Salamanca.
- SCANNONE, Juan Carlos. (1990): “La cuestión del método de una Filosofía Latinoamericana”. *Stromata*. Argentina, enero-julio: pp. 75-81.
- SCANNONE, Juan Carlos. (1991): “Nueva Modernidad Adveniente y Cultura Emergente en América Latina”. *Stromata*. Argentina, enero-julio: pp. 145-191.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1996): *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI. España.



### Teoría y estudio no reduccionista de lo social

#### A Non-Reductionist Theory and Study of What is Social

Carmen VALLARINO-BRACHO

*Laboratorio de Investigaciones Transdisciplinarias del Espacio Público.*

*Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia.*

#### RESUMEN

Cuáles son los caminos de la teoría social post-positivista? Más allá de los tres grandes tipos de teorías contemporáneas estudiadas en el presente trabajo, cuyas presuposiciones ontológicas fusionan estructura y agente, se impone un estudio de la sociedad en el reconocimiento de las propiedades y de los distintos poderes emergentes que caracterizan tanto la estructura como el agente y exigen un examen no-reduccionista de sus interrelaciones. La aproximación genérica no-fusionista puede servir para explicar la doble morfogénesis del actor mismo, así como la manera como los agentes se transforman a sí mismos a lo largo de un proceso auto-satisfactorio de búsqueda de transformación social, en la medida que no sean consideradas recetas-milagro que dispensarían al investigador de un trabajo riguroso y profundo.

**Palabras clave:** Post-positivismo, no-fusionismo, estructura, agente.

#### ABSTRACT

What paths are taken by post-positivist social theory?. Beyond the three basic types of contemporary theories studied in this paper, the presuppositions of which combine structure and agent, the study of society in which acknowledgement of the properties of distinct emerging powers that characterize both the structure and the agent, and which require a non-reductionist evaluation of inter-relations is imposed. This non-fusionistic generic approximation could help to explain the double morphogenesis of the actors, as well as the manner in which the agents transform themselves throughout this self-satisfaction search process for social transformation, up to but not beyond the point where they are considered as miracle recipes that provide the researcher with profound and rigorous work.

**Key words:** Post-positivism, non-fusionism, structure, agent.

En el comienzo, la teoría y la práctica estaban unidas. Con el Positivismo comtiano la Sociología fue electa Reina de las Ciencias, prometiendo prever, orientar y corregir el desarrollo social. Sin embargo, el Positivismo tomó sus bases del empirismo y con el cuestionamiento de las premisas fundamentales de éste, los teóricos sociales adoptaron tres grandes posiciones, tributaria cada una de ellas de la forma como fuera percibida la posibilidad del naturalismo, de una ciencia social empirista. Percepción ésta que está íntimamente ligada a la utilidad práctica que fue asignada o asumida por los teóricos y que, de acuerdo a cada una de estas tres posiciones variaba entre una utilidad práctica “total”, una utilidad práctica para algunas cosas, o de ninguna utilidad práctica.

El rechazo del empirismo reposa sobre tres aspectos esenciales:

- No existen en la sociedad “hechos concretos” que se correspondan con contenidos de sentido puro, pues no existe ningún lenguaje teórico neutro, ninguna posición ventajosa para el “observador puro” (Gellner, 2002); escogemos y moldeamos nuestros hechos y nuestros resultados, filtrándolos a través de los conceptos lingüísticos que utilizamos. Es decir, todo conocimiento de la naturaleza, o de la sociedad, es una conceptualización. Tomemos en consideración que este rechazo no influye la naturaleza de la realidad social, se trata de una cuestión epistemológica vinculada con el modo de acceso a la realidad social, no constituye un juicio sobre su estatus.
- Las generalizaciones, aún las asimilables a Leyes, no pueden ser comparadas con predicciones naturalistas porque la naturaleza de la materia sociológica, que engloba seres humanos reflexivos/creadores, impide toda comparación con las condiciones en circuito cerrado de un Laboratorio experimental. Las sociedades son necesariamente sistemas abiertos en los cuales toda correlación está a merced de la contingencia.
- El modelo de Hume, que busca relaciones constantes entre elementos observables, no es necesariamente explicativo, puesto que es capaz tan sólo de mostrar conjunciones, y no los mecanismos que las explican, siendo a su vez necesariamente incompleto, puesto que las propiedades no-observables nunca podrán figurar en él.

El primer cuestionamiento, *todo conocimiento es una conceptualización*, tuvo como consecuencia inevitable la diversificación de las teorías sociales. Dado que las teorías son proposiciones que ponen en juego conceptos, la pluralidad inevitable de las conceptualizaciones significa que la teoría será pluralista, salvo acuerdo perfecto sobre los conceptos. Por su parte, el pluralismo de las teorías plantea el problema de su evaluación y del contexto apropiado para su justificación. En la medida en que el segundo y el tercer cuestionamiento pueden ser considerados como un verdadero rechazo del naturalismo, vemos aparecer las tres posiciones fundamentales que evocáramos al comienzo, entre las cuales se reparte grosso modo la teórica contemporánea.

Primero, existe un polo positivista de retaguardia para el cual el instrumentalismo sirve de contexto de justificación, dado que se preocupa de problemas sociales prácticos, está obligado a mantener el compromiso con esa preocupación. Su razón de ser es fundamentalmente proveer datos y en general, orientaciones frente a los grandes problemas sociales contemporáneos. Sin embargo, el instrumentalismo mantiene como criterio de evaluación “lo que mejor funcione”, es decir, aquello que prediga con mayor exactitud o mantenga la mejor correlación. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, “¿Qué nos permite prever mejor el fracaso escolar?” ¿Un concepto objetivo o un concepto subjetivo de clases sociales, siendo los dos operativos? Evidentemente, es posible responder esta pregunta de

manera empírica (a un tiempo dado  $t$  y en un espacio dado  $e$ ), pero las cosas no se detienen allí en el caso del instrumentalismo: con la utilidad práctica como único criterio de justificación, cae en su propia red. Acepta sin cuestionarse, como presunción ontológica, el concepto que funcione mejor para los problemas  $x$ ,  $y$ ; así, el instrumentalismo está condenado a aceptar dos premisas diferentes, incluso divergentes.

En este caso, la utilidad práctica engendra fragmentación teórica, es decir, la multiplicación de conceptos incompatibles que se retienen porque funcionan. El instrumentalismo se convierte en el ejemplo por excelencia de una teoría que es minada por los “hechos”, aún cuando su credo proclama lo contrario.

En un segundo polo, la insatisfacción frente al Positivismo ha suscitado progresivamente el desencanto del conjunto de la Ciencia. Esta consecuencia se evidencia en los trabajos de Kuhn (1990), que une los dos polos, acogiendo favorablemente la idea del progreso científico. Se trasluce en el deslizamiento epistémico del “progreso” en la Ciencia hacia una visión paradigmática del progreso en el seno de la comunidad científica. Esta visión toma amplitud en la etnometodología y adquiere mayor significación con el desarrollo del post-modernismo y las reacciones radicales de este último a las tres grandes lagunas del Positivismo.

La primera laguna, *todo conocimiento es una conceptualización*, suscita la afirmación contraria, es decir que todo conocimiento se disuelve en el discurso. Como ningún límite ontológico lo obstaculiza, el discurso se libera de toda fuente de evaluación diferente del consenso de la comunidad, la persuasión del discurso remplace al arbitraje.

De la segunda laguna, *la imposibilidad de generar leyes sociales*, nace una contrapartida: la celebración de las contingencias fundada sobre una afirmación de carácter totalmente indeterminado de lo social. Esta perspectiva no solamente elimina la búsqueda de generalizaciones asimilables a Leyes (casi naturales), sino que arrastró la condena de los grandes relatos explicativos. La contingencia vino a desafiar las totalizaciones e intenta revelar la naturaleza autoritaria de la racionalidad.

La tercera laguna, “dudas sobre el modelo de Hume”, implica el rechazo radical de la noción de ciencia social, de explicación o de comprensión. Dado que no existe ningún contexto de justificación fuera de la comunidad científica y dado que las comunidades se han diversificado, los diferentes discursos no tienen ya la racionalidad como base común, y son por consiguiente considerados como incommensurables e intraducibles. La ciencia cede el lugar a innumerables juegos lingüísticos locales que, no poseyendo parámetros comunes, se prestan a una apreciación estética, no a la evaluación práctica.

Por consiguiente, en relación con el primer cuestionamiento, el post-modernismo ha relativizado el discurso; en relación con el segundo, ha relativizado la razón, y en relación con el tercero, ha relativizado la verdad. Un relativismo tal le ha impedido al post-modernismo aportar su respuesta a los grandes interrogantes sociales, dado que el discurso se apropia de la designación de esos interrogantes (convertidos en sujetos de discusión), mientras que toda metodología para abordarlos es reemplazada por una descripción estética de la vida social.

## PERSPECTIVAS ENTRE DOS POLOS

En tercer lugar, siguiendo los planteamientos de Margaret Archer (1998; 1995), encontramos posiciones medias entre esos dos polos, a las cuales dedicaremos la continuación del presente trabajo. En breve, hay perspectivas teóricas para las cuales los hechos no

hablan por sí mismos, pero que rehúsan concluir que podamos eximirnos de la preocupación por las características precisas del mundo social. Se trata de reacciones al primer cuestionamiento, *todo conocimiento es una conceptualización*, que sostienen que ciertos conceptos son más capaces que otros para ilustrar la realidad, y que la naturaleza misma de la realidad social impone límites a su conceptualización. La reacción al tercer cuestionamiento, una visión de *la sociedad como un sistema abierto*, es el abandono de la pretensión de Leyes predictivas, sin renunciar, sin embargo, a una explicación retrospectiva de las razones por las cuales las cosas son de una manera determinada y no de otra en un momento  $t_1$  en un espacio  $e_1$ . En cuanto al tercer cuestionamiento, *el modelo empirista de Hume*, la reacción es el rechazo de la noción que combinaciones constantes estén en el corazón de lo social; las regularidades son importantes, pero menos que los mecanismos que las producen, ya que si se tiene éxito en identificarlos, esos mecanismos podrán explicar a la vez los efectos sistémicos que producen y las contingencias que enmascaran, o destruyen su eficacia.

Una de las características distintivas de las posiciones que podríamos definir como intermedias o “concordatarias”, para utilizar la expresión de Pires (1998), es el reconocimiento que los elementos de una teoría social son triples, que ninguno de ellos puede ser ignorado y que cada uno ejerce un papel regulador con relación a los otros, como lo plantea Margaret Archer:

|                           |                                   |                                    |
|---------------------------|-----------------------------------|------------------------------------|
| –Ontología Social<br>(OS) | –Metodología<br>>Explicativa (ME) | –Teoría Social<br>> Práctica (TSP) |
|---------------------------|-----------------------------------|------------------------------------|

En contraste, el instrumentalismo disocia el último elemento de los dos primeros. No podemos partir de los nexos empíricos observados entre los problemas sociales y las propiedades o condiciones conexas para remontar la cadena hacia atrás, porque la ME es una simple colección de índices que se revelaron como operacionales. El único denominador común de los conceptos es su valor predictivo, es decir, su capacidad para explicar una variación entre los fenómenos. No puede obtenerse una ontología social destilando esta colección heterogénea de conceptos, dado que nada excluye su incoherencia mutua.

Por su parte, el post-modernismo funciona de manera opuesta, disociando la ontología social de la metodología y de la teoría. La definición de la realidad social como un gran discurso, por consiguiente inconmensurable e intraducible, no conduce a una metodología explicativa. Al condenar los intentos de explicación, éstos son reemplazados por una apreciación estética. De esta manera, el post-modernismo rechaza por principio “progresar” hacia una teoría social práctica, reemplaza ésta por diversas nociones de “juegos con las partes” (Baudrillard, 1995, p. 24), así como por prácticas “auto-enriquecedoras” como lo plantea Rorty que, en los hechos, imponen silencio sobre las grandes interrogantes y retos sociales contemporáneos.

Jean Molino (1996, p. 9) por su parte, plantea la existencia de lo que denomina una “*koiné* filosófica post-analítica”, caracterizada, por cuatro tesis. La tesis anti-realista plantea que los objetos no existen independientemente del cuadro de la investigación. Según la tesis relativista, el mundo no puede ser percibido y construido más que a través de un *esquema conceptual*. Por consiguiente, cualquier objetividad o verdad es imposible, en el sentido de una adecuación entre conocimiento y objeto de conocimiento, lo que constituye su tercera tesis. Su cuarta tesis afirma, por consiguiente, la incomensurabilidad de los análi-

sis y los modelos en el tiempo y el espacio. Estamos, evidentemente, frente a las principales posiciones del constructivismo radical.

Retomando el mismo esquema, es posible definir otras dos *koiné* contemporáneas. A nuestro juicio, podemos encontrar la segunda posición en las tendencias realistas y neopositivistas. Se fundan en el postulado de la existencia real de objetos de conocimiento, independiente de la actividad de su definición. El conocimiento transparente y completo de los objetos no aparece en el interior de esta *koiné* más que como un *horizonte utópico*, pero estructura tanto el proceso de investigación, como su evaluación. La verdad existe, si bien no constituye más que un último punto de llegada. El relativismo del conocimiento y la inconmensurabilidad de los análisis se plantean como problemas prácticos, no como problemas epistemológicos.

La tercera posición, que se sitúa entre las dos precedentes, puede definirse como “*concordataria*”, tomando la expresión de Pires (1998, p. 14). Toma de otras tradiciones los elementos de su ontología. Esta posición se apoya fundamentalmente sobre una concepción que distingue operaciones diferentes y complementarias en el proceso de conocimiento: por una parte, operaciones explicativas, por otra, operaciones hermenéuticas. Es posible aprehender los hechos a través de operaciones objetivas de descripción y análisis. Pero esta aprehensión está siempre acompañada de operaciones de interpretación. Tenemos entonces una hipótesis de existencia fáctica, en el cuadro de una construcción hermenéutica, los hechos existen, pero no pueden ser aprehendidos fuera de un aparato teórico. Los enunciados serán apreciados formando parte de *planos de verdad* (Foucault, 1991), y no como verdades absolutas. El análisis será producido al mismo tiempo desde la perspectiva de las reglas metodológicas y desde el punto de vista del cuadro de interpretación.

Los retos ontológicos constituyen un horizonte al que los investigadores no pueden dejar de dar respuesta. Estos retos desbordan las fronteras disciplinarias y las tomas de posición acercan más a los investigadores que su origen disciplinario. Otras dos cuestiones epistemológicas contribuirán a ese acercamiento: los paradigmas interpretativos y las prácticas estructuradas alrededor de los objetos de conocimiento (Vallarino, 2002).

### **TRES POSICIONES ONTOLÓGICAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES CONTEMPORÁNEAS**

| Ontología                        | Post-moderna    | Realista-<br>Neo-Positivista | Concordataria               |
|----------------------------------|-----------------|------------------------------|-----------------------------|
| Existencia Fáctica de<br>Objetos | Dependiente     | Independiente                | Existencia<br>Interpretada  |
| Objetividad/Verdad               | No-Verdad       | Verdad                       | Planos de Verdad            |
| Análisis y Modelos               | Inconmensurable | Mensurable                   | Medidas e<br>Interpretación |

Lo que distingue a los teóricos que desarrollan la posición concordataria es su insistencia en aliar la OS, la ME y la TSP, de la manera indicada en el esquema. En lo que se refiere a la relación entre la metodología y la ontología, sostienen que aquello que es *considerado como existente* ejerce influencia en la manera en la que hay que explicarlo. Evidente-

mente, no se trata de un nexo de naturaleza lógica, dado que es posible demostrar la existencia de fenómenos sociales que no tienen efecto particular sobre la manera de estudiarlos o sobre la importancia que les acordamos en nuestras explicaciones.

No obstante, la ontología social adoptada juega un papel *regulador* importante de la metodología explicativa por una razón fundamental: utiliza ciertos términos para conceputar la realidad social, indicando así que lo que debe ser explicado, excluyendo además las explicaciones fundadas sobre las entidades o propiedades que juzga inexistentes. La ontología social regula entonces *los conceptos considerados admisibles*, tanto en las descripciones como en las explicaciones. Porque contiene juicios sobre los “componentes últimos” (y los no-componentes) de la realidad social, regula el tipo de conceptos que pueden ser privilegiados en vista de un objetivo particular.

Como regular no es imponer, pueden surgir fuertes debates sobre los conceptos cuya utilización se revela como más útil, tomando en cuenta una cierta visión de la realidad social. Por otra parte, esta visión de la realidad (que constituye así el objeto a estudiar) sirve para excluir algunos conceptos de las explicaciones, de la misma manera como un ateo excluiría atribuir su felicidad a la divina providencia. Ningún teórico aceptaría una explicación que incluya términos cuyos referentes reflejen mal la realidad social tal cual él la percibe, sea que esta percepción errónea se deba a la aceptación o al rechazo de un concepto determinado.

Las teorías sociales prácticas que examinan problemas sociales en el largo plazo no toman directamente sus proposiciones de la ontología social o de sus metodologías congruentes, dado que muchas metodologías explicativas pueden ser compatibles con esta ontología. Sin embargo, el campo de elaboración de esas teorías es profundo y vasto. Es evidente que ontologías sociales diferentes así como los métodos explicativos que le están asociados funcionan mejor en un cierto nivel de la teoría o por áreas temporales específicas.

Por ejemplo, los individualistas que insistían sobre el hecho que los componentes últimos del mundo social son los individuos suministraron reglas explicativas formales conexas (individualismo metodológico) que funcionaban de manera más convincente (si bien no sin problemas) a nivel de las relaciones interpersonales circunscritas a sus contemporáneos. En el caso contrario, los colectivistas sostenían que los componentes últimos del mundo social son los hechos de grupos sociales (Maldelbaum, 1993. p. 223) que no pueden ser reducidos a los elementos individuales, y su programa explicativo (colectivismo metodológico) tuvo mayor éxito en el tratamiento de los problemas estructurales o culturales que poseían una dimensión histórica.

Como lo ilustra el debate que opone desde hace tanto tiempo a las dos escuelas, la naturaleza de la realidad social es una cuestión de hecho, independiente del compromiso previo de los teóricos con lo que existe, por consiguiente, cuando un método explicativo coherente fracasa en la práctica, deberá procederse a un re-examen de los compromisos previos. Lo que creemos que es la realidad social no puede ser separado de lo que descubrimos de ella. Entre la ontología y la teoría existe un vínculo de regulación recíproca, como lo indica la flecha de retroacción en el diagrama.

Hemos presentado los nexos tripartitos entre OS–ME–TSP para resaltar las razones por las cuales no podemos contentarnos de recoger los frutos, (los resultados de la TSP) que se derivan de diferentes presupuestos ontológicos repercutidos por las metodologías explicativas que le están asociadas. Algunos autores de manuales han intentado separar las teo-



rías sociales prácticas de los elementos que las sostienen y proponer un pragmatismo ecléctico. Sin embargo, un tal “perspectivismo” constituye una negación de las razones que sostienen la diversidad de las teorías y favorece, vía el eclecticismo, una nueva reunión de premisas incoherentes.

### ***LA FUSIÓN ENTRE LA ESTRUCTURA Y EL ACTOR EN LA TEORÍA SOCIAL***

Si bien existen diferencias importantes entre las diversas ontologías sociales que ocupan posiciones “concordatarias” o centristas, las interrogantes fundamentales que ellas plantean –individuo y sociedad, voluntarismo y determinismo, subjetivismo y objetivismo, lo macrosocial en oposición a lo microsocioal–, no son más que variaciones del problema esencial de la estructura y el actor. En algunos países como Inglaterra existe la tendencia a utilizar la última expresión acentuándola (Giddens, 2000; Layder, 2001; Mouzelis, 2002) como una noción que recubre las otras. Entre los teóricos estadounidenses, por el contrario, el principal problema ontológico que se resalta es el del nexo entre lo micro y lo macro. Sin embargo, se trata del mismo debate.

El eterno problema entre las teorías individualistas y colectivistas ha sido repensado para convertirse en un conflicto entre la microsociología y la macrosociología. El problema entre la estructura y el actor es central también para la sociología europea, tómense en consideración los trabajos de Boudon, Bourdieu, Touraine, Crespi, Donati, Elster, Habermas, Offe, y tantos otros.

En sus inicios, el debate se centraba sobre el epifenomenalismo ontológico (la afirmación del carácter primero, sea de la estructura, sea del actor como componentes últimos de la sociedad) y sobre el reduccionismo metodológico para explicar el primado de uno u otro de los dos componentes. La antigua división, que se denominó de “las dos sociologías” (Dawe, 1990), reflejaba esa diferencia. En el reduccionismo por lo bajo, características sistémicas como los sistemas de valores de Parsons (en sus últimos trabajos), servían para orquestar la contabilidad institucional de orden inferior y la socialización congruente del actor. En el reduccionismo por lo alto, se planteaban premisas contrarias, tales como que la sociedad era simplemente un pequeño grupo que había crecido. Esta aproximación llevó a los sociólogos, sobretudo a los de la escuela interpretativa a colocar un “gran etcétera” a sus estudios microsociológicos esperando el día en el que podrían deducir de un proceso de agregación una explicación del sistema social.

En ambos casos se han unido el actor y la estructura, haciendo depender el uno del otro, lo que excluye toda interacción bilateral entre ellos. Veremos como una aproximación de este tipo cierra la posibilidad de una teoría satisfactoria de la estabilidad y del cambio, dado que éste último ha de fundarse sobre las interacciones entre la estructura y el actor, lo que supone que se les conceda una autonomía relativa.

Sin embargo, el epifenomenalismo no es la única manera de privar a la estructura o al actor de su interdependencia y de sus propiedades irreductibles, ni de rechazar admitir las relaciones entre ellos. Toda forma de “fusión” tiene la misma consecuencia para la construcción de una teoría sobre las interrogantes sociales. En otros términos, como lo plantea Margaret Archer (1998; 1995), la fusión es el error fundamental y el epifenomenalismo representa las dos direcciones que le pueden dar origen, por lo bajo y por lo alto. Sin embargo, existe otra opción, la fusión central. Esta aproximación rechaza la autonomía relativa a otros dos niveles, pues considera la estructura y al actor como estrechamente constitutivos

el uno del otro. Esta inseparabilidad ontológica tiene un efecto propio al fusionismo, la imposibilidad de examen de sus interrelaciones.

### **LA FUSIÓN POR LO BAJO**

En la fusión “por lo bajo”, la estructura y el actor están fusionados porque la acción se presenta como un epifenómeno fundamental, presenta numerosas variantes, pero podemos encontrarla en cualquier versión rígida del determinismo tecnológico, del economicismo, del estructuralismo o del funcionalismo normativo. A pesar de sus diferencias, estas teorías nos remiten a la siguiente posición: los actores, indispensables para actualizar el sistema social, no imprimen una dirección a la sociedad a través de sus actos moldeando las características estructurales; no pueden hacerlo, porque desde esta óptica, no existen seres humanos reflexivos, iniciadores e innovadores en sí mismos, tan sólo agentes sociales formados por la célebre “materia indeterminada” de Durkheim, que actualizan el sistema después de haber sido adecuadamente socializados.

Dado que el actor es moldeado unidireccionalmente por la estructura, se convierte en un agente pasivo, optándose por un determinismo social, más que por un condicionamiento social que le proveería de una autonomía relativa. Se admite, en el mejor de los casos, que la interacción social es un tipo de movimiento browniano en el seno del sistema y que a causa de su carácter aleatorio, no posee ningún efecto decisivo sobre el estado de la sociedad. Por otra parte, se nos presenta una imagen “sobresocializada”, o “sobredeterminada” del hombre, según que el carácter epifenomenal del actor se inspire en el idealismo o en el materialismo, dos fuentes gemelas de la fusión “por lo bajo”.

Por consiguiente, a los ojos de todo fusionista por lo bajo, la acción lleva allí donde la estructura la oriente. No existe por consiguiente *otra cosa* a ser examinada más que la impronta de la estructura sobre el actor. Como los individuos son agentes de la estructura, personificaciones del ejecutor, el cambio sociocultural resulta del desarrollo de un proceso autónomo que es operacional al nivel estructural, es decir que los seres humanos no poseerían jamás la autonomía que les permita ejercer un efecto independiente sobre él.

La interacción social al ser juzgada como incapaz de generar propiedades intencionales, no-intencionales, agregadas o emergentes del orden estructural, hace que el futuro sea el desarrollo de tendencias estructurales immanentes ya presentes en el sistema.

Retrospectivamente, se percibe que si la acción es un epifenómeno, la estructura le ha de ser lógicamente anterior. Si la acción no es considerada como creadora de la estructura, sus fuentes deben entonces encontrarse en otro lugar. Se hace así derivar los sistemas sociales de factores holísticos o psicológicos. Para explicar por qué las cosas han llegado a ser lo que son, se recurre a fuerzas o factores impersonales: la mano invisible de la adaptación a la evolución, la mano de hierro del proceso económico, el puño invisible de un destino ideal, o de un principio arquitectónico.

En lo que concierne el desarrollo de cualquier estructura social, una cosa se hace evidente: no podemos llegar a explicarla examinando la interacción anterior de los grupos. Más bien al contrario, las estructuras sociales no pueden tener un origen social, al contrario de los agentes sociales que siempre están supuestos de ser producidos por la estructura. Por consiguiente, las teorías sociales prácticas que son avanzadas para explicar los grandes cuestiones o configuraciones sociales tienden fuertemente a utilizar, sea términos muy generales para trazar las etapas o las fases del desarrollo estructural, sea dicotomías relativa-

mente gruesas para describir la progresión social (sub-desarrollo / desarrollo; fragmentos / coordenadas; pre-industrial / industrial; modernidad / post modernidad, etc.

## LA FUSIÓN POR LO ALTO

La fusión por lo alto, diametralmente opuesta a la precedente, considera la estructura como creación del actor. Las aproximaciones tales como la teoría del actor racional presenta un “modelo de hombre”, un ser humano idealizado, que en unión con sus semejantes, genera la totalidad de la estructura social a partir de disposiciones innatas a ser un actor racional. El contexto social podría parecer irracional a la primera aproximación del investigador, el actor por su parte, no tendrá tal vez la impresión de serlo puesto que la ha objetivado desde hace mucho. No obstante, para los partidarios de la fusión por lo alto, es un grave error descriptivo tratar las propiedades estructurales como si éstas poseyeran el estatus ontológico de hechos en lugar de mera factualidad, y se cometería igualmente un error cuando aparecen en las declaraciones explicativas como factores externos del condicionamiento de la acción.

Es así como la escuela neo-fenomenológica establece el primado del agente reduciendo el contexto estructural de la acción a una serie de construcciones negociadas intersubjetivamente. Sin embargo, la guía de base de todas las versiones de la fusión por lo alto, es el individualismo metodológico. Su primera regla es considerar que las llamadas propiedades estructurales se reducen a efectos de la acción de otros actores, efectos que, a su vez, son siempre recuperables por el agente.

Esencialmente, en el individualismo metodológico, la estructura se convierte en epifenómeno porque el contexto social es definido como estando constituido únicamente por otros individuos. Es por ello que plantea Watkins (1988. p. 271), “según la presunción clave de la posición individualista, no existe ninguna tendencia social que no pueda ser modificada *si* los individuos concernidos quieren modificarla y poseen la información necesaria”. Para que esta estrategia de “personalización” pueda funcionar, sus protagonistas deben mostrar que *todas* las propiedades estructurales (todos los aspectos del medio social) que figuran en las explicaciones no están vinculadas a nada distinto de las actitudes y las actividades de otros individuos.

Nótese que las propiedades estructurales y los límites que imponen se convierten en efectos de la acción *contemporánea*. Se puede deducir en efecto que lo que procede de nuestro contexto social está constituido por cosas que los “individuos concernidos” no quieren cambiar, no saben como cambiarlas, no se deciden a cambiar. He aquí uno de los problemas de una visión de la sociedad de arriba hacia abajo; hace percibir al hombre como rodeado de pocos límites, puesto que no toma en cuenta las estructuras que ha heredado, que se resisten a cambios, e influyen en las actitudes frente al cambio, y que sobretodo, no toma en cuenta agentes capaces de buscar el cambio y han heredado derechos adquiridos que les empujan a realizarlo.

Así, independientemente del origen de las tendencias y de las características estructurales observadas, su existencia actual se debe, de una manera o de otra, a los individuos presentes. Sin embargo, la “presunción clave” sobre la cual se funda esta afirmación está desmentida por los hechos, dado que parecen existir algunas propiedades estructurales que los actores contemporáneos no podrán eliminar a voluntad, al menos durante un largo tiempo (independientemente de la riqueza de la información de la que disponen, de su reflexión y de su deseo).

Este es el caso de las estructuras demográficas, de los niveles de escolarización, o de las clases sociales, de los privilegios fundados en el sexo o en la etnia. Influencias estructurales que son consecuencias no intencionales de acciones pasadas, sobre las que no podemos imputar responsabilidades o reducir sus efectos actuales de condicionamiento y de limitación a los agentes contemporáneos que las han heredado literalmente. El punto controversial aquí no es el hecho que esas propiedades estructurales puedan ser cambiadas en el *largo plazo* por la acción humana; es el hecho que ellas ejercer su limitación tanto tiempo que no pueden ser cambiadas. Hay algunos aspectos de nuestro medio social que constituyen un obstáculo (por ejemplo los tipos de reclutamiento militar en algunos países, o las políticas de jubilación imposibles en una estructura demográfica determinada) que no pueden ser atribuidas al comportamiento constante de actores contemporáneos (que más bien buscan transformarlas).

Si las disposiciones individuales son el fundamento de toda explicación aceptable de un fenómeno humano, esto presupondría que siempre es posible aislar un gran número de disposiciones elementales, “puesto que son anteriores a su manifestación en el contexto social. Lo que es extraño en el caso de los reduccionistas, es que parecen excluir a priori la posibilidad que, en una explicación histórica, las disposiciones humanas sean variables dependientes, mientras que en los hechos lo son frecuentemente” (Gellner, 2003, p. 260).

En otras palabras, los fusionistas por lo alto no pueden aceptar que las consecuencias no intencionales de la acción pasada puedan convertirse en una consecuencia de pleno derecho, bajo la forma de propiedades emergentes o efectos agregados que representan nuevas influencias estructurales sobre la acción subsiguiente. Los factores estructurales siguen siendo en efecto ineficaces sin la acción de otros contemporáneos. Es por ello que los individualistas metodológicos adoptan la “autonomía del tiempo presente” perpetua para hacer del agente el factor explicativo no solamente de la existencia misma de las estructuras, sino del mantenimiento de su influencia.

Mientras tanto, otras dificultades surgen de sus esfuerzos prácticos por hacer derivar estructuras complejas directamente de un “cierto modelo de hombre”, es decir de una propiedad vinculada a un ser humano (idealizado). Así, el primer candidato fue el “hombre racional” de la economía clásica, cuyos deseos eran ordenados por el cálculo, la constancia y el egoísmo, produciendo escogencias que al agregarse crean la realidad social. Como el modelo de “hombre racional” es incapaz de tomar en cuenta de fenómenos como el comportamiento colectivo voluntario, o la creación voluntaria de los bienes públicos, algunos autores le han añadido un co-candidato interior. Vemos entonces aparecer el “hombre regulado”, que adopta una lógica de acción diferente cuando las circunstancias le hacen ver que su bienestar depende de los otros (Etzioni, 2000). Sin embargo, los efectos persisten inexplicablemente a nivel macroscópico, y el “hombre emocional” (Flam, 1999), se une al equipo para absorber las propiedades estructurales y culturales fundadas sobre la expresión de una solidaridad o sobre la voluntad de compartir.

El problema de esta multiplicación de “complementos interiores” que habitan el mismo ser es que se llega al “yo múltiple” (Elster, 1997), lo que conduce a tratar al hombre como una organización. Estamos entonces frente a un círculo vicioso: se nos propone un cierto tipo de “hombre” para explicar lo que era el problema inicial: la organización social; mientras que ahora se nos propone utilizar la organización social para conceptualizar la naturaleza del hombre. Esta situación es la consecuencia de la incorporación en el individuo de todas las propiedades sociales emergentes y agregadas. Las lagunas de esta teoría social práctica son directamente atribuibles a la ontología social subyacente del individualismo.

## **LA FUSIÓN CENTRAL**

La “fusión central” es una aproximación fundada sobre la convicción que la estructura y el agente forman una dualidad inseparable que encuentra su expresión más acabada en la teoría moderna de la “estructuración”. Esta teoría reposa sobre una “ontología de la praxis”, de acuerdo con la cual hay que tomar en consideración tanto la estructura como la cultura para la producción rutinaria de la acción, que a su vez concreta las propiedades estructurales y reproduce así recursivamente la estructura misma. De aquí se desprende la noción ontológica clave de “la estructura como el medio y el resultado de la reproducción de las prácticas” (Giddens, 2000, p. 69); de esta manera no solamente la estructura depende de la actividad, sino que no posee independencia alguna en relación a las prácticas que constituyen su realidad.

Interpretar la realidad social únicamente desde la perspectiva de las prácticas sociales supone agentes extremadamente “conocedores” (que conocen a fondo su sociedad), así como una estructura omnipresente (Archer, 1998, 1995). De esta posición podemos criticar tres aspectos:

- El grado excesivo de conocimiento atribuido a los agentes,
- La mutabilidad excesiva de la estructura social,
- Las dificultades de explicación que se derivan de la inseparabilidad del agente y la estructura.

Veamos primero el último aspecto. Insistir en la inseparabilidad de la estructura y el agente, es negar las propiedades emergentes distintas y las diferentes posibilidades vinculados con cada uno de ellos. La “teoría de la estructuración” se separa netamente de una ontología que considera las “estructuras” y los “agentes” como estratos diferentes de la realidad social como lo hacen los realistas. A pesar de la inmensa confusión reinante entre estas dos posiciones, su divergencia proviene de una diferencia ontológica crucial que se perpetúa en la aproximación de cada una, tanto en la metodología explicativa como en su teoría social práctica (para un análisis en profundidad, Ver: Archer, 1995. capítulo 5).

La aceptación de la inseparabilidad del agente y la estructura hace imposible el examen de sus interacciones, el presuponer tan íntimamente el uno a la otra, repercute directamente en la metodología adoptada. Como consecuencia de la intimidad de su constitución mutua, la única manera de estudiar la estructura y el agente “independientemente”, es utilizar una “puesta entre paréntesis metodológica” artificial. Por una parte, el análisis institucional pone entre paréntesis la acción estratégica y trata las propiedades estructurales como “caracteres de los sistemas sociales que se reproducen de manera crónica”. La recursividad aparece como predominante, pero muchos investigadores dudan que esos caracteres sean necesariamente “crónicos”; en efecto, aún si pueden persistir por mucho tiempo, siguen siendo temporales (el feudalismo, por ejemplo), o pueden cambiar repentinamente (las tasas de interés, por ejemplo). El análisis no nos permite pues diferenciar estas características y explicar las diferencias de su durabilidad.

Por otra parte, para examinar la constitución de sistemas sociales en tanto que conducta estratégica, hay que poner entre paréntesis el análisis institucional y, en ese caso, el estudio trata sobre la movilización por los agentes de las reglas y de los recursos en sus relaciones sociales. Se crea inmediatamente la imagen inversa. “El cambio, o la posibilidad de cambio, es así inherente a todos los momentos de reproducción social” (Giddens, 2002, p. 114). El útil metodológico hace entonces aparecer una polivalencia igualmente falsa: la

maleabilidad estructural no solamente es fuerte, sino que es constante. Muchos sostienen al contrario que esta maleabilidad varía y que esta variación es parcialmente independiente de la acción estratégica, sea cual sea la intensidad de la movilización o el nivel de conocimientos que orientan la acción efectuada. Ambos elementos pueden ser criticados y lo son, por parte de los partidarios del realismo social.

Primero, los agentes no están en capacidad de “aprehender en el discurso” las condiciones de una acción que no conocen (transcurre a su espalda); los agentes tienen accesos diferentes al conocimiento según su posición social, y algunos agentes poseen conocimientos con lagunas, insuficientes o equivocados como consecuencia de manipulaciones culturales ejercidas por otros. En segundo lugar, las características estructurales diferentes no ofrecen la misma maleabilidad o la misma resistencia al cambio en razón de su propia naturaleza, y no solamente en razón de las prácticas adoptadas frente a ellas, prácticas que ellas mismas condicionan. Sin embargo, las puestas entre paréntesis metodológicas producen un movimiento pendular entre dos imágenes contradictorias: recursividad crónica y transformación total.

Podría siempre replicarse que no existe contradicción dado que la realidad social es bifronte, como Janus. La insistencia en este punto trae como consecuencia la renuncia a descifrar las relaciones entre la estructura y el agente, puesto que sería un retorno a una teoría dualista. Irónicamente, los partidarios de la puesta entre paréntesis, llevan el principio dualista del nivel ontológico al nivel metodológico, admitiendo que es un útil analítico indispensable. Mientras, como son los dos aspectos de la “dualidad de la estructura” que son puestos entre paréntesis, las propiedades estructurales y la acción estratégica son separadas acordándole a cada una de ellas en su momento una *epoché* (suspensión momentánea del juicio) metodológica. Dado que son las dos caras de una misma cosa, los elementos puestos entre paréntesis han de finalizar al mismo tiempo, la existencia de *epochés* limita el análisis a una misma época, situación que trae como corolario lógico la imposibilidad de examinar las interacciones históricas entre la estructura y el agente.

Es así como a causa de una noción central de “dualidad”, se hace imposible precisar las condiciones que con facilidad relativa permiten al agente provocar un cambio, en contraste con las condiciones donde obstáculos importantes lo limitan a la reproducción del *status quo*. Por consiguiente, en lugar de obtener una teoría social práctica desde el ángulo del rigor relativo de los límites estructurados-culturales combinados con la utilización estratégica de su margen de autonomía por parte del agente, tenemos, para explicar la recursividad, una teoría que se refugia en las grandes generalizaciones relacionadas con “la importancia clave de la tradición y de la cotidianidad en la vida social” (Giddens, 2000, p. 7). En lo que respecta al cambio, Giddens concede al menos que existen “situaciones críticas” o “fases críticas” en el curso de las cuales una interrupción radical de la cotidianidad erosiona el comportamiento habitual de los actores y abre la sensibilidad a otras opciones. En este caso, “se establece un tipo de ‘sutura por puntos’ de las instituciones que crea formas de integración que pueden en lo sucesivo, hacerse resistentes a otros cambios” (*ibid.*, p. 229). Este concepto de “situaciones críticas” puede responder a una denominación “post hoc”, y suscita además, más interrogantes que respuestas. ¿Qué hace que una fase adquiera un carácter crítico? – los factores culturales le estarán vinculados en todos los casos? ¿Qué produce una crisis en particular? – características sistémicas específicas generarán crisis particulares?

Los teóricos de la estructuración admiten los límites del fusionismo central en lo que atañe una teoría social práctica. Como consecuencia de las permutaciones caleidoscópicas



de las propiedades estructurales que pueden provocar agentes conocedores, el mismo Giddens admite que es inútil “la búsqueda de una teoría global de la estabilidad y del cambio de los sistemas sociales dada la multiplicidad de las condiciones de reproducción entre diferentes tipos de sociedad” (*ibid.*, p. 125). Más aún, reconoce el abismo entre la “ontología de la praxis” de la teoría de la estructuración y las teorías sociales prácticas. Así, a nivel de la metodología explicativa, Giddens concede que él ha simplemente aportado un “útil de sensibilización” porque “no cree útil ‘aplicar’ globalmente, como otros lo hacen, la teoría de la estructuración a proyectos de investigación” (Giddens, 2000, pp. 310-11). Como la esencia de una TSP reside en sus proposiciones, los trabajos prácticos realizados a partir de esta teoría (muchos le reprochan su pobreza en este aspecto), han sido tributarios de las contribuciones independientes de los investigadores en lugar de ser directamente atribuibles al cuadro teórico.

### **EL APORTE DE LAS TEORÍAS SOCIALES NO-FUSIONISTAS**

La progresión de las teorías sociales no-fusionistas, constante en la filosofía de la Ciencias Sociales, ha creado una alternativa al positivismo y sus lagunas. A nivel ontológico esta posición consiste esencialmente en la defensa de una visión estratificada de la realidad social, de manera de construir diferentes estratos (especialmente individuo y estructura social) que poseen sus propias propiedades emergentes irreductibles, una autonomía relativa, una existencia anterior y una efectividad causal, estratos que conoceremos por su poder de generar causas más que por su observabilidad.

Las propiedades y poderes emergentes vinculados respectivamente a las estructuras y a los agentes son relacionales (no reificables) y se definen por relaciones internas necesarias que ejercen influencia sobre sus componentes (el alquiler presupone inquilinos y vive versa, estos dos grupos dejan de existir como tales cuando dejan de exigir o pagar renta). Como la emergencia caracteriza a la vez al agente (psicología) y las estructuras (interacción), los proyectos de reducción y de fusión se abandonan porque es necesario, por una parte, “establecer una distinción entre la génesis de las acciones humanas que se sitúa en los motivos y los proyectos de los seres humanos y, por otra parte, las estructuras que rigen la reproducción y la transformación de las actividades sociales” (Bhaskar, 1999, p. 79).

Desde el punto de vista metodológico, este examen es posible, como lo muestra la distinción entre integración social e integración al sistema (Lockwood, 2001), porque poseen áreas temporales diferentes, los dos elementos pueden ser desincronizados el uno del otro, y puede entonces hablarse de relaciones anteriores y posteriores entre agentes específicos y componentes específicos de la estructura social. En efecto, la temporalidad constituye el puente metodológico que permite examinar las interrelaciones entre la estructura y el agente y de explicar así sus cambios en el tiempo, lo que contradice las versiones de las teorías sociales fusionistas.

Las teorías no fusionistas ofrecen posibilidades para el estudio de lo social, en la medida en que no sean consideradas como útiles milagrosos que dispensen al investigador de una considerable carga de trabajo. Favorecen la elaboración de una metodología explicativa progresiva, la aproximación morfogenética, que pueden producir teorías sociales prácticas capaces de abordar grandes dominios de la sociología sobre una base no fusionista.



**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ARCHER, Margaret (1998): "Théorie Sociale et analyse de la Société". Traduction de Suzanne Mi-neau. *Sociologie et Sociétés*. Vol.XXX, No. 1.
- ARCHER, Margaret (1995): *Morphogenesis versus Structuration*. British Journal of Sociology. Vol. 44. pp. 455-483.
- BAUDRILLARD, Jean (1993): *Cultura y Simulacro*. Ed. Kairos. 194 p.
- BAUDRILLARD, Jean (1995): *Simulacres et Simulation* Ed. Galilée. Paris. 256 p.
- BAUDRILLARD, Jean (1984): "On Nihilism". *On the Beach*, N°. 6. NY. pp. 38-39.
- BHASKAR, R. (1999): *The Possibility of Naturalism*. Harvester Wheatsheaf. Hermes. Hemstead. 342 p.
- DAWE, A. (1990): "The Two Sociologies", *British Journal of Sociology*. Vol. 21. No. 2. pp. 207-218.
- ELSTER, J. (1997): *Psicología Política*. Ed. GEDISA. Col. Hombre y Sociedad.
- ETZIONI, Amitai (2000): *La nueva regla de oro (Comunidad y moralidad de la Sociedad Democrática)* Ed. Paidós. 352 p.
- FLAM, H. (1999): "Emocional Man. I y II". *International Sociology*. Vol. 5, pp. 39-56 y 225-324.
- GELLNER Ernest (2002): "Holismo versus Individualismo", en: AA.VV (2002): *Lecturas de Filosofía de las ciencias sociales*. Ed. Síntesis. Madrid. 304 p.
- GELLNER Ernest (2003). *Lenguaje y sociedad*. Ed. Síntesis. Madrid. 294 p.
- GIDDENS, Anthony (2002): *Sociología*. Editorial Alianza. 920 p.
- GIDDENS, Anthony (2000): "Structuration Theory and Sociological Analysis", en: J. Clark (dir) (2000): *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. Basingstoke, Falmer. UK. 235 p.
- KUHN Thomas S. (1990): *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E. Colección: Breviarios. 320 p.
- LAYDER, D. (2001): *La Compréhension de la Théorie Sociale*. L'Harmattan. Paris. 311p.
- LOCKWOOD, D. (2001): *La Integración Social y el Sistema de Integración*. Ed. Akal. Madrid. 278 p.
- LOCKWOOD, D. (2003): "Syntactic Analysis and Description: A Constructional Approach" (Open Linguistics Series). *Continuum*; 320 p.
- MANDELBAUM, M. (1993): "Societal Facts", en: J. O'Neill (dir) (1993): *Modes of Individualism and Collectivism*. Heinemann. Londres.
- MOLINO, Jean (1996): "Interpreter", en: Reichler (dir) (1996): *L'interprétation des textes*. Paris. Les Editions du Minuit.
- MOUZELIS, N. (2002): *La Philosophie des Sciences*. Ed. La Table Ronde Collection Sciences Humaines: N°172 . Paris.
- PIRES, Álvaro (1998); "De quelques enjeux épistémologiques d'une méthode générale pour les sciences sociales", en: Poupard et al. (dir) (1998): *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Paris. L'Harmattan.
- QUERRE, Louis (1996): "L'Espace Public comme lieu de l'action collective", *MANA. Revue de Sociologie et d'Anthropologie*. Pouvoir et Légitimité. No. 2.
- SAYER, A. (1999): *El Método en Ciencias Sociales, hacia una aproximación realista*. Tusquets, Editores. Barcelona. 315 p.
- VALLARINO-BRACHO, Carmen (2002): "Transdisciplinariedad y pertinencia del proceso de Investigación". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 7. No. 19. Diciembre. CESA; Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 83-93.
- WATKINS, J.W.N. (1988). "Methodological Individualism and Social Tendencia", en: *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. NY. Macmillan. 427 p.



## **Tópicos sobre epistemología: Buscando o bom senso a través de Gramsci**

Topics on Epistemology:  
Searching for Good Judgment through Gramsci

**Luiz Carlos NASCIMENTO DA ROSA**

*Grupo de Estudo do Pensamento Marxista,  
Universidade Federal de Santa Maria. Rio Grande do Sul, Brasil.*

### **RESUMEN**

Este trabajo se desarrolla en el contexto de una aproximación externalista de la epistemología. Se busca reflexionar de forma unitaria categorías como: sentido común, filosofía, ideología, progreso, buen sentido, desde una reflexión sobre la Ciencia y sus procesos. Se toma como punto de partida el horizonte concreto de las prácticas pedagógicas en el campo de las Ciencias Naturales. Para demostrar nuestros objetivos usamos como fundamento teórico-filosófico el marxismo historicista implícito en el pensamiento de Gramsci.

**Palabras clave:** Epistemología, prácticas pedagógicas, ciencias naturales, Gramsci.

### **ABSTRACT**

This paper develops within the context of an externalistic approximation to epistemology. It is an attempt to reflect in a unitary manner on categories such as common sense, philosophy, ideology, progress, good judgment, as well as a reflection on science and its processes. The starting point is the concrete horizon of pedagogical practices in the natural sciences field. To demonstrate the objectives, the historical Marxism implicit in Gramsci is used as a theoretical and philosophical basis.

**Key words:** Epistemology, pedagogical practices, natural sciences, Gramsci.

\* Coordinador del *Grupo de Estudo do Pensamento Marxista*, integrado por Clenio PERLIN BERNI, Maristela SOUZA, Alceu Júnior PAZ DA SILVA, Gustavo DA SILVA FLORES, Rio Grande do Sul, Brasil.

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho, pela temática a ser abordada, não constitui-se em um exercício intelectual integralmente original. Seu conteúdo epistemológico traduz-se pelo fato de trazer para o âmbito do ensino das ciências naturais reflexões que pôr natureza estão hegemonicamente no campo da Filosofia e da Política.

Pretendemos, apreender Ciência, sujeitos da prática social da ciência e a aprendizagem deste campo epistemológico submersos no complexo tecido das práticas sociais.

Quando nos detemos numa leitura da história da ciência, verificamos que as últimas décadas do século XX e este início do século XXI estão repletas de um conjunto imenso de saltos qualitativos nos processos de produção do conhecimento humano. Usando, como teoria guia para ler os processos da ciência, *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Kuhn, podemos dizer que nosso tempo está marcado pôr verdadeiras revoluções paradigmáticas no conhecimento científico.

Este contexto produtivo têm revolucionado as formas do ser humano compreender o mundo e sua posição no contexto deste mundo.

O problema gestado neste novo contexto Teórico/prático é que estas novas formas de fazer ciência, não têm conseguido atingir a grande maioria da população, ao contrário, tem-se estabelecido um grande “fosso” entre ciência e vida cotidiana.

Como a vida prática de homens e mulheres é circunscrita por uma riqueza imensa de aparatos tecnológicos, como produtos e produtores de ciência e, falta-lhes alfabetização científica para decodificá-las, suas visões sobre a leitura desta realidade torna-se desprovida de crítica, bem pelo contrário, é eminentemente fetichizada.

Queremos pensar nas categorias conceituais produzidas pela ciência como instrumentos mediadores para uma interpretação e explicação da condição humana, sobre o mundo e suas posições nestas novas formas de mundo.

Pensamos numa abordagem que contemple os aspectos históricos inerentes a atividade científica, bem como os condicionantes externos, isto é, políticos e ideológicos que determinam a escolha do tipo de conhecimento que vai ser produzido pela comunidade de praticantes da ciência. Assim procedendo pensamos contribuir para consolidar uma prática pedagógica crítica na educação em ciências, bem como, possibilitar uma leitura desmitificadora da totalidade da realidade, tanto material quanto social.

Para isto elencamos algumas questões que nos parecem orientadoras para esta leitura do mundo da ciência e, norteadoras para a construção de princípios pedagógicos que sejam mais coerentes com a História e os processos da ciência, isto é: *Existe relação entre ciência e vida cotidiana? Como utilizar esta reflexão no contexto pedagógico?*

Tendo em vista estes elementos iniciais que orientam nossa interpretação epistemológica dos processos da ciência, sentimos a necessidade de usar uma teoria social que não contemple apenas os aspectos internos que condicionam a prática da ciência, mas, interprete e explique objetivamente as determinações histórico-culturais que dão concretude a esta nova forma histórica de produção do conhecimento humano e, suas implicações no contexto da produção da consciência humana.

Assim, utilizamos as bases teóricas do materialismo histórico para fundamentar nossa leitura e, dar forma a nossa vertente da epistemologia.

No dizer de Marx e Engels:

o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar as suas formações mais amplas<sup>1</sup>.

No mesmo contexto teórico vão nos afirmar que “a consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”.

Posto desta forma diríamos que pensamos ser correto pensar os processos da ciência e sua História no interior da História universal da humanidade. Nossa pretensão é dar um conteúdo filosófico para a leitura histórica da ciência e, ao mesmo tempo, historicizar a epistemologia.

## **2. ORIGEM E EVOLUÇÃO DA IDEOLOGIA: UMA LEITURA HISTÓRICA**

Iniciaremos a discussão por este tema por entendermos que através deste esclarecer-se-á os diferentes papéis que a ciência pode assumir e, que as tomadas de decisões que se faz através da ciência, na maioria das vezes, é determinada pela esfera econômico-política.

Neste sentido introduz-se um momento de discussão ética que, poderá auxiliar-nos na compreensão do papel da ciência para o sistema sócio-econômico e político a que estão sujeitos homens e mulheres em geral.

Com o advento do capitalismo (revolução burguesa) no plano da História Universal, dá-se o surgimento de uma nova estrutura social, onde a classe dominante (burguesia) não pode mais amparar-se nos mesmos instrumentos de sustentação que eram característicos da estrutura feudal, o qual sustentava-se nos dogmas e determinismos religiosos, pois, o Clero partilhava da estrutura de poder juntamente com a aristocracia.

Neste contexto histórico, as diferenças sociais eram justificadas em nome de um Deus todo poderoso, sendo a ideologia religiosa o maior instrumento de manutenção dos privilégios, tornando a maioria da população alijada dos processos sociais e, mantidas hegemonicamente em condições bárbaras de miserabilidade.

Parafraseando Gramsci diríamos que é a Superestrutura religiosa que estabelece as condições subjetivas de consolidação da hegemonia dominante.

A classe dominante para romper com este sistema social teve que, necessariamente, combater também a estrutura de poder, pois o novo sistema apontava novas formas de produção da existência humana que, sustentava-se pelo trabalho “livre”. A subsistência humana não estava relacionada apenas a terra, muito pelo contrário, a nova perspectiva centrava-se na indústria, na expansão dos mercados.

Produziu-se o mercado mundial e, eficiência e produtividade, segundo esta nova ideologia, são garantidas pela competitividade.

Segundo Marx e Engels:

1 Marx, K. e Engels, F. (1991): *A Ideologia Alemã*, São Paulo, Hucitec, p. 37.

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia calçou aos pés as relações feudais, patriarcais e idílicas. Todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais” ela os despedaçou sem nenhuma piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do ‘pagamento a vista’. Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavaliereisco, do sentimentalismo pequeno burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca... Em uma palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal<sup>2</sup>,

Este processo social revolucionário vai superar o regime de semi-escravidão característico da estrutura feudal mas, não rompe com o sistema classista, ao contrário dá origem a novas classes sociais, continuando a relação entre dirigentes e dirigidos, sustentado, é claro, pela relação econômica Capital X Trabalho. Com isso o novo sistema não eliminará as contradições sociais, ficando esta por conta do antagonismo Capitalista X Trabalhador, continuando a grande maioria produzindo as condições de existência mas, a riqueza sendo apropriada por uma minoria privilegiada.

Para ocultar estas relações antagônicas a classe dominante transformará a ciência no maior instrumento ideológico e, com ela toda forma de conhecimento será utilizada para manutenção do novo sistema social. Neste contexto torna-se, segundo Gramsci, a ciência como a nova Superestrutura responsável pelo estabelecimento das condições subjetivas de objetivação da nova ideologia.

Na modernidade não justifica-se mais as desigualdades pela ação do criador, sendo concedida ascensão social para aqueles dotados de saber, transformando estes em um novo estrato de privilégios e *organicamente* vinculados a classe dominante. Em a *Concepção Dialética da História*, Gramsci vai nos afirmar que:

O progresso científico fez nascer a crença e a espera de um novo Messias, que realizará nesta terra o país da felicidade; as forças da natureza; sem nenhuma intervenção do esforço humano, mas através de mecanismos cada vez mais perfeitos, darão em abundância à sociedade tudo necessário para satisfazer suas necessidades e viver na fartura<sup>3</sup>.

Gramsci nos aponta a forma que o sistema capitalista de produção vai desenvolver o conceito de progresso. Assim, pensamos que, para uma reflexão crítica sobre ética científica devemos fazer uma investigação mais aprofundada sobre este conceito, a fim de compreender o que ele realmente representa para esta nova ordem social que funda-se no processo competitivo.

Para Gramsci progresso é uma ideologia pois:

2 Marx, K. e Engels, F. (s/d): *Obras Escolhidas*, Volumes 1, 2, 3, Alfa Omega, pp. 23, 24.

3 Gramsci, A. (1987): *Concepção Dialética da História*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 71.

Está subentendida a possibilidade de uma mensuração quantitativa e qualitativa: mais e melhor. O nascimento e o desenvolvimento da idéia de progresso correspondem à consciência difusa de que se atingiu uma certa relação entre a sociedade e a natureza (incluindo no conceito de natureza e de acaso e o de “irracionalidade”), relação de tal espécie que os homens –em seu conjunto– estão mais seguros quanto ao seu futuro, podendo conceber “racionalmente” planos globais para sua vida<sup>4</sup>.

No mesmo sentido Chaufí estudando a idéia de progresso enquanto ideologia diz-nos que: “Contrariamente ao que poderíamos pensar, essa noção tem em sua base o pressuposto de um desdobramento temporal de algo que já existira desde o início como germe ou larva, de tal modo que a História não é transformação e criação, mas explicitação de algo idêntico que vai apenas crescendo com o correr do tempo”<sup>5</sup>.

No mesmo contexto a autora vai afirmar que um outro conceito complementar é a idéia de desenvolvimento que “pressupõe um ponto fixo, idêntico e perfeito, que é o ponto terminal de alguma realidade e ao qual ela deverá chegar normativamente”.

Por isso mesmo devemos fazer uma reflexão crítica sob estes aspectos para que através da ciência e da educação científica possamos realmente construir um novo momento *ético político* onde, conhecimento e seres sociais de ciência não sejam mitos e sim sujeitos históricos.

Passa-se para a sociedade em geral a idéia de *não ruptura*, de não revolução no conhecimento, pois, caso evidencie-se a dinâmica de produção do conhecimento científico, evidenciar-se-a analogicamente a dinâmica do processo histórico.

Para evitar a possibilidade da transformação e dar continuidade a estagnação histórico social, todas as formas de saberes serão desenvolvidas de forma linear, afim de dar ocultação às diferentes formas de realidade.

Neste sentido a educação científica tem contribuído, e muito, para a manutenção desta ideologia, pois, atua de forma determinista e, desenvolve a idéia de conhecimento como se fossem verdades inquestionáveis que, segundo Gramsci: “Se as verdades científicas fossem definitivas, a ciência teria deixado de existir como tal, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se a atividade científica a repetição do que já foi descoberto. O que não é verdade, para felicidade da ciência”<sup>6</sup>.

Assim sendo, uma educação científica que deseje ser realmente crítica, deve desenvolver o saber científico de forma a mostrar o verdadeiro processo de produção deste conhecimento, que segundo Gramsci:

A ciência é uma categoria Histórica, um movimento em contínua evolução. Simplesmente a ciência não coloca nenhuma forma de ‘incognoscível’ metafísico, mas reduz o que o homem não conhece a um empírico ‘não conhecimento’ que

4 *Ibid.*, pp. 44, 45.

5 Chaufí, M. (1982): *Cultura e Democracia*, São Paulo, Moderna, p. 29.

6 Gramsci, A. (1987): *op. cit.* p.70.

não exclui a cognoscibilidade, mas a condiciona ao desenvolvimento da inteligência histórica dos cientistas individuais<sup>7</sup>.

Nossa leitura aponta para a definição da ciência como um elemento privilegiado da superestrutura, como elemento determinante do modelo sócio-econômico. A ciência apropriada pelo sistema produtivo capitalista vai justificar e servir à manutenção e expansão deste novo modelo social de exclusão e discriminação.

O sistema capitalista, para manter-se intocável e inquestionável, vai construir na cabeça de homens e mulheres, a idéia que são os seres humanos em particular e, em situações particulares que produzem a exploração, ocultando assim, a vinculação entre a base econômica e o tipo de relação que se estabelece socialmente.

Para Chauí, “A operação ideológica consiste em afirmar que de direito a sociedade é indivisa, sendo prova da indivisão a existência de um só e mesmo poder estatal que dirige toda a sociedade e lhe dá homogeneidade”<sup>8</sup>.

Faz parte da operação que transforma os interesses burgueses como o interesse de toda a sociedade, ou seja, produz a universalização de seus interesses, subsumindo os interesses das demais classes aos interesses de acumulação do capital.

Assim, para que tenha-se uma ciência realmente desmistificada é necessário se ter claro que, a ciência possui condições de produzir historicamente metodologias que são capazes de apropriarem aquilo que são exteriores a ela, até mesmo a condição do ser humano no e com o mundo.

No entanto os interesses burgueses dificultam a reflexão crítica, inibindo que a mesma desenvolva métodos do ser social produzir seu auto-conhecimento e, ao mesmo tempo explicar o processo histórico do conhecimento vinculado a totalidade do mundo e, não apenas vislumbrar a atividade científica atrelada ao desenvolvimento e a manutenção dos interesses do capital.

Para finalizar, é um papel histórico da prática pedagógica contribuir para que os homens e mulheres, em geral, consigam clareza do lugar e do papel da ciência na construção das condições materiais de produção da existência humana, para que possam romper com os mitos incorporados socialmente em função da ideologia científica.

### **3. SENSO COMUM, CIÊNCIA E FILOSOFIA: RELAÇÕES CONTRADIÇÕES**

No campo das ciências da natureza podemos observar o avanço dos métodos físicos de análise que, nos dão informações cada vez mais aprofundadas e complexas da estrutura da matéria. No campo social, através do avanço tecnológico, pode-se observar novas formas de produção, assumindo, o ser humano, um diferenciado papel no mundo do produtivo.

Para exemplificar, citamos o uso da automação dentro do processo produtivo que, tem alterado profundamente, as relações de homens e mulheres no contexto do mundo do trabalho.

7 *Ibidem.*

8 Chauí (1982): *op. cit.* p. 20.



Historicamente, em nossa realidade, é cada vez mais acentuada a separação entre sujeitos que concebem e planejam os mecanismos de produção e aqueles que executam o processo produtivo. Ou seja, exacerbou-se a dicotomia entre trabalho manual e trabalho intelectual.

Além deste aspecto que se refere ao mundo da produção, as revoluções técnico-científicas não tem auxiliado homens e mulheres a interpretar e conceber o mundo coerentemente. Continua a grande maioria dos seres humanos amparados em visões mítico-religiosas, que para o atual momento histórico, contribui para o projeto da classe dominante de manter o consenso passivo.

Com isto, hegemonicamente, homens e mulheres, em sociedade, têm delegado poderes para que uma minoria concebam e planejem suas existências, ficando esta maioria mergulhados na mais completa alienação.

Paradoxalmente a evolução das condições materiais, vêem-se os sujeitos sociais cada vez mais mergulhado na luta pelas condições mínimas de sobrevivência, sendo estes obrigados a manterem-se presos ao mundo da produção e interpretação de sua existência imediata.

A partir destas contradições surge-nos questionamentos em relação a função da atual educação científica, pois, uma parcela da população passa pela escola, e mesmo aquelas que possuem bons anos de escolaridade não conseguem superar suas visões de mundo construída a partir de suas práticas sociais produzidas na vida cotidiana.

Em nosso entender, isto é uma indicação evidente que o ensino das ciências não tem provocado rupturas conceituais nos sujeitos que têm acesso a escolaridade, isto é, não têm conseguido superar as construções conceituais cotidianas que os sujeitos trazem para a escola.

Para entender a atual prática pedagógica dos educadores responsáveis pela área das ciências da natureza, bem como apontar uma perspectiva progressista para suas práticas, buscaremos estudar o conceito de *senso comum e intelectuais* na sua relação com a *ciência e a filosofia*, bem como suas conexões com o processo histórico mais amplo.

Para o estudo destas relações serão utilizadas os conceitos desenvolvidos por Antônio Gramsci, isto por entendermos que o referido autor apreende os conceitos no contexto pedagógico, político e epistemológico.

Entendemos, também, que sua perspectiva teórica aponta caminhos pedagógicos para o avanço ontológico do gênero humano.

Nosso autor delinea, também, teoricamente, um projeto revolucionariamente unitário, contemplando transformações culturais, sociais políticas e econômicas.

Para compreender a contribuição Gramsciana aos conceitos de filosofia, senso comum, intelectuais e ciência, evitando simplificações que iriam prejudicar as idéias desenvolvidas em suas obras, deveremos estudá-los de forma a relacioná-los dialeticamente.

Assim procedendo poderemos compreender sua concepção de mundo, bem como a dinamicidade que coloca em seus temas e, a sua excepcional dialetização que aponta não apenas uma coerente leitura do real, mas, ao mesmo tempo a dinâmica de sua superação.

Quando se estuda isoladamente o conceito de senso comum nas obras de Gramsci apreende-se apenas sua crítica radical, mas não sua perspectiva revolucionária que, aponta as formas de superação. Gramsci faz uma crítica radical ao senso comum enquanto esfera social que reproduz o consenso passivo em torno da estrutura social capitalista e, por seus determinantes históricos, não representa o bom senso.

Gramsci desenvolve uma perspectiva teórica que aponta a superação das dicotomias tais como senso comum-intelectuais, teoria-prática, ciência-vida e filosofia-história como condições básicas para atingir-se uma sociedade verdadeiramente nova, com relações inovadoras entre os seres sociais.

Nesta investigação Gramsciana fica-nos claro a função e o lugar da ciência no quadro geral de todo conhecimento social e historicamente produzido pela humanidade.

Segundo Gramsci:

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas ‘originais’ significa também, e sobre tudo, difundir criticamente verdades já descobertas, ‘socializadas’ por assim dizer; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elementos de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e original do que a descoberta, por parte de um ‘gênio filosófico’ de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos de intelectuais<sup>9</sup>.

Para um momento histórico determinado, filosofia e ciência (enquanto produção humana) contribuem conjuntamente para o estabelecimento de uma concepção de mundo, mas, pelas características estabelecidas pelas condições econômicas de nossa realidade, condiciona homens e mulheres em função da ideologia hegemonicamente dominante.

Neste sentido é muito comum, no contexto da vida cotidiana, escutarmos o termo “filosofia de vida” que, não sendo fruto da reflexão da realidade das relações sociais, caracteriza-se como filosofia elaborada, sendo apenas vontades estranhas que são incorporadas à vida cotidiana de homens e mulheres, isto sim, produto da materialização da ideologia do sistema dominante.

Para que seja superada as visões fetichizadas sobre o real, deve-se fazer uma análise e uma crítica radical as práticas cotidianas, para que homens e mulheres consigam determinar quais os elementos que dão-lhes sustentação e/ou falsa coerência.

A construção de uma nova cultura que dê identidade não apenas a uma parcela da população, passa necessariamente, pela reflexão sobre as relações que homens e mulheres estabelecem socialmente e, para que seja construído um novo momento ético-político faz-se necessário o rompimento com o consenso passivo, elemento este, determinante para o estabelecimento da categoria histórica senso comum.

Para Gramsci:

O início da elaboração crítica é consciência daquilo que somos realmente, isto é, um ‘conhecer-te a ti mesmo’ como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços recebidos em benefício do inventário. ‘Deve-se realmente fazer um inventário’<sup>10</sup>.

9 Gramsci, A. (1987): *op. cit.* pp.13-14.

10 *Ibid.*, pp. 12-14.

E, nosso autor, coloca ainda que se não pensarmos o nosso tempo presente somos “anacrônicos em face da época em que vivemos, nós somos fosseis e não seres modernos” e, diz ainda que “referir-se ao senso comum como prova da verdade é um contra senso”.

Deve-se, isto sim, aproveitar o *núcleo sadio* deste senso comum e a estabilidade que este produz as idéias a ele incorporada, bem como, a solidez de suas crenças não no sentido de avaliar os conteúdos de tais crenças e sim “a sua solidez formal e consequentemente, à sua imperatividade quando produzem normas de conduta”.

Para Gramsci o senso comum é um “Conceito equívoco, contraditório e multiforme” e “não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o ‘folclore’ da filosofia e, como folclore se apresenta de inúmeras formas” onde “seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerentemente, inconseqüentemente, adequada à posição social e cultural das multidões, das quais ele é filosofia” e “é um agregado caótico de concepções disparatas, podendo-se encontrar nele tudo o que se queira”<sup>11</sup>.

No senso comum, para Gramsci, predominam “os elementos realistas”, materialistas, isto é, “o produto imediato da sensação bruta” e que

afirma a objetividade do real na medida em que a realidade, o mundo, foi criado por Deus independentemente do homem, antes do homem; ela é, portanto expressão da concepção mitológica do mundo; o senso comum, ademais, ao descrever esta objetividade, incide nos erros mais grosseiros, em grande parte, ele ainda permanece na fase da astronomia Ptolomaica, não sabendo estabelecer os nexos reais de causa e efeito, etc, isto é, ele afirma ser ‘objetiva’ uma certa ‘subjetividade’ anacrônica, já que nem sequer pode conceber a possibilidade de existência de uma concepção subjetiva do mundo, bem como o que ela queira ou possa significar<sup>12</sup>.

Podemos observar que existe um enorme vazio, ou seja, uma violenta divisão entre aqueles que apropriam-se dos conhecimentos produzidos pela ciência e, portanto, interpretam coerentemente as diferentes realidades, e a grande massa submetida a um obscurantismo cultural, portanto, fundamentando suas práticas cotidianas em concepções derivadas das ideologias (tanto científicas quanto religiosas).

Portanto, para que torne-se eficiente e cumpra seu objetivo de emancipação do ser humano, todo o conhecimento produzido pela ciência deve ser socializado e desmitificado a fim de termos uma nova sociedade formada por novos seres sociais, culturalmente elaborados.

Para Gramsci, “o homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano, historicamente unificado em um sistema cultural unitário” que ocorre

11 *Ibid.*, p. 147.

12 *Ibid.*, p. 144.

com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação dos grupos e do nascimento das ideologias não universais-concretas, mas que envelhecem imediatamente, graças a origem prática da sua substância. Trata-se, portanto, de uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) e esta luta é a própria pela unificação cultural do gênero humano<sup>13</sup>.

Gramsci, buscando compreender o estágio moderno de desenvolvimento das condições materiais de produção da existência humana, atribui um papel fundamental para a ciência, onde a experiência científica é a primeira célula do novo método de produção, da nova forma da união ativa entre homens e natureza. O cientista experimentador é também um operário, não um puro pensador: o seu pensar é continuamente controlado pela prática e vice-versa, até que se forma a unidade perfeita da teoria da prática<sup>14</sup>.

No mesmo contexto o autor vai afirmar que “a ciência experimental ofereceu até agora, o terreno sobre o qual uma tal unidade atingiu o máximo de extensão: ela foi o elemento de conhecimento que mais contribuiu para unificar o ‘espírito’, para fazê-lo se tornar mais universal; ela é a subjetividade mais objetivada e universalizada concretamente”.

Ainda, neste contexto, é esclarecedor quando diz “conhecemos a realidade apenas em relação ao homem e, como o homem é um devenir histórico, também a objetividade é um devenir”, e “objetivo significa sempre ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo’, isto é, objetivo significaria ‘universal subjetivo’ ”.

Sua preocupação com a busca de um homem universalmente culto, bem como a busca da apropriação por todos os homens da cultura produzida pela humanidade Gramsci diz que

(...) a unidade entre ciência e vida é uma unidade ativa, somente nela se realizando a liberdade de pensamento; ela é uma relação mestre aluno, uma relação entre o filósofo e o ambiente no qual se atua e de onde se extraem os problemas necessários para colocar e resolver: isto é, é a relação filosofia-história “e, “que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos”. Sendo, também ainda “vontade concreta: isto é, aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam esta vontade”<sup>15</sup>.

Poderemos entender a estratégia para a operacionalização de uma nova concepção de mundo, que seja partilhada por todos os seres humanos, quando estudarmos sua concepção de intelectual e suas diferentes categorias, bem como sua vinculação entre esses intelectuais e o povo em geral.

Neste momento irá se explicitar sua grande contribuição para a Filosofia Política. Para Gramsci:

13 *Ibid.*, p. 170.

14 *Ibid.*, p. 171.

15 *Ibid.*, p. 38.

pela própria concepção do mundo, pertencermos sempre ao um determinado mundo, precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou de homens coletivo<sup>16</sup>.

Gramsci coloca, também que,

quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencermos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: Nela se encontram elementos dos homens da caverna e princípios da ciência mais moderna e progressista; preconceitos de todas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas, e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado<sup>17</sup>.

A ciência como uma atividade intelectual, portanto coerente, deve através da produção de novos conhecimentos e socializada através da educação científica, fornecer elementos aos seres sociais, para que possam, “dar início” a um processo crítico, de suas próprias concepções de mundo, que para Gramsci

criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até ao ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido” e “significa, portanto, criticar, também toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular”<sup>18</sup>.

Caso tenhamos como objetivo a elevação intelectual de todo o gênero humano, ou seja, desenvolver uma concepção de mundo criticamente coerente, devemos ter a “consciência de nossa historicidade” bem como “da fase de desenvolvimento por ela representada e o fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções”.

Para desenvolvermos uma nova humanidade, para uma nova sociedade, devemos pensar a ciência e o conhecimento por ela produzido, de forma a alcançar a unidade entre ciência e produção, bem como a eliminação da dicotomia trabalho intelectual e trabalho manual.

Para isso devemos ter como princípio que “em qualquer trabalho físico mesmo no mais mecânico e degradado existe o mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora”. No mesmo contexto, Gramsci coloca ainda que

não existe atividade humana da qual se possa excluir toda a intervenção intelectual, não se pode separar Homo Faber do Homo Sapiens” e é conclusivo quando

16 *Ibid.*, p.47.

17 *Ibid.*, p. 12.

18 *Ibid.*, p. 13.

diz “ em suma, todo o homem fora de sua profissão desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um ‘filósofo’, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção de mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar”<sup>19</sup>.

Esta nova maneira de pensar que, será característica do homem novo, forjado através da construção de novas relações sociais, deverá elevar a nível de um pensamento coerentemente e criticamente elaborado, colocando-se como uma ordem intelectual, ou seja, como filosofia.

Enquanto ordem intelectual a filosofia para Gramsci

é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, neste sentido, coincide com o ‘bom senso’ que se contrapõe ao senso comum”. Mas nesta diferenciação radical, Gramsci, aponta a necessidade de ligação da filosofia dos filósofos, com a grande maioria dos simplórios e, será nesta ligação que a filosofia determina sua importância histórica e, “ é possível dizer que o valor histórico de uma filosofia pode ser ‘calculado’ a partir da eficácia ‘prática’ que ela conquistou (e ‘prática’ deve ser entendida em um sentido *latu*) ”<sup>20</sup>.

Para que uma filosofia seja representante de uma determinada sociedade, esta deverá reagir positivamente ou negativamente, e “ a medida em que ela reage é justamente a medida de sua importância histórica, de não ser ela ‘elucubração’ individual, mas ‘fato histórico’ ”.

Para que uma nova forma de compreender o mundo efetive-se de fato, e supere-se o momento que toma-se as coisas como filosofias, e construa-se uma concepção de mundo coerente, portanto uma filosofia.

Em Gramsci:

O trabalho filosófico sendo concebido não mais apenas como elaboração individual de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobre tudo, como luta cultural para transformar a ‘mentalidade’ popular e divulgar as inovações filosóficas que se revelem ‘historicamente verdadeiras”, na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente universais<sup>21</sup>.

Surge aqui a noção de vínculo orgânico do intelectual com o grupo social que, considerado sob o ponto de vista da classe expropriada, o intelectual orgânico deverá elaborar e tornar coerente os princípios e os problemas que essa classe coloca através de sua atividade prática e, este novo movimento filosófico nasce, para Gramsci “no trabalho de elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente jamais se esquece

19 *Ibid.*, pp. 7-8.

20 *Ibid.*, p. 14.

21 *Ibid.*, p. 30.

de permanecer em contato com os ‘simples’ e, melhor dizendo, encontra neste contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos”<sup>22</sup>.

Este processo de interação prática e ideologicamente comprometida é que produz-se a pedagogia das ações políticas que, em nosso entender é uma das teses centrais do pensamento de Gramsci, isto é, para se atingir um novo momento ético-político faz necessário tornar as relações políticas em relações pedagógicas.

Não resolve os problemas das contradições sociais apenas tornando as ações pedagógicas em ações políticas, homens e mulheres, em sociedade, devem ter consciência de suas funções no ato de educar as práticas políticas.

A organicidade entre seres sociais portadores da cultura construída historicamente pelo gênero humano e os excluídos de escolaridade faz necessário para a construção de uma ideologia “universal concreta” que, para nosso autor pressupõe fundar a vida cotidiana através de ações colaborativas e, torná-la ato através da educação, mediada esta pelo ensino do princípio da solidariedade.

O conhecimento concreto da história e, dos processos históricos de construção do conhecimento da ciência são momentos essenciais e reveladores das formas humanas de produzir suas manifestações culturais e, definidor das formas reais de produção da vida. Assim, pensamos que é neste contexto que a educação científica pode contribuir para o exercício de uma cidadania realmente solidária

Para isso devemos pensar novas bases para fundamentar nossas ações pedagógicas no campo do ensino das ciências naturais, estabelecidas essas como essenciais no processo de construção da cultura humana, portanto, mediação imprescindível para sua emancipação. Isto tudo foi posto porque busca-se a formação de seres humanos coerentes com seu tempo e, sujeitos ativos para transformar a filosofia em ato.





## **El narcisismo de la postmodernidad o la crisis de una modernidad decadente**

Narcisism in Postmodernity:  
or Crisis in a Decadent Post-Modernity

**Fernando GUZMÁN TORO**

*Maestría en Filosofía. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela*

### **RESUMEN**

La postmodernidad es un movimiento que surge como consecuencia de la crisis de la modernidad dominante, desvaneciendo muchos de los grandes proyectos que exaltaban el dominio y el poder del hombre, siendo sustituido por lo pequeño, lo local, lo alternativo. Una de las características más destacadas de la postmodernidad es la influencia de los medios de comunicación que invaden y ejercen su influencia en lo cotidiano, en que ya nada asombra y ni siquiera perturba. En este trabajo se presentan algunos aspectos que caracterizan a la postmodernidad haciendo énfasis en: la influencia de los medios, la sexualidad en un mundo virtual y la violencia en la sociedad postmoderna.

**Palabras clave:** Movimiento, modernidad, postmodernidad, proyectos, medios, comunicación.

### **ABSTRACT**

Postmodernity is a movement that arose as a result of the crisis of the dominant modernity, confronting many of the great projects which exalted the dominion and the power of man, and replacing them with smallness, what is local, and other alternatives. One of the most outstanding characteristics of postmodernity is the influence of mass media that invades and exerts its influence in daily life, to the point where nothing astonishes or even disturbs us. In this paper certain aspects that characterize postmodernity are presented making special emphasis on aspects such as: the influence of mass media, sexuality in a virtual world and violence in postmodern society.

**Key word:** Movement, modernity, postmodernity, projects, mass communication media.

**EL NARCISISMO DE LA POSTMODERNIDAD**

La postmodernidad se puede definir como un movimiento desconstrutivo de la razón ilustrada, que surge como consecuencia de una crisis de la modernidad dominante que produce una ruptura con muchos de sus rasgos y que se caracteriza por: una crítica a la filosofía occidental, un compromiso ideológico con las minorías, pérdida de la historicidad, fin de los metarrelatos, hedonismo y eclecticismo.

El postmodernismo para Lipovetsky<sup>1</sup> significa el advenimiento de una cultura extremista que lleva la lógica del modernismo hasta límites excesivos, manifestándose en los años sesenta con una incitación a un hedonismo exacerbado, estados alterados de conciencia asociados al consumo de drogas e incorporación de la liberación, el placer y el sexo como formando parte de la cultura cotidiana; suscitando una especie de narcisismo cultural y estético alimentado por la imagen, así como una falsa identidad influenciada por los medios de comunicación, surgiendo una nueva era del vacío o de la vacuidad que interroga drásticamente a la modernidad por las causas de sus fracasos<sup>2</sup>.

En una época de la tecnología, manipulación genética y la clonación, observamos como se produce la destrucción del transbordador espacial, considerado como un icono de la conquista del espacio a la entrada de la atmósfera terrestre o como una de las ciudades más importantes en el ámbito mundial como Nueva York, experimenta una ausencia de fluido eléctrico por más de 48 horas. Estas situaciones poco comunes y consideradas improbables unos años atrás, hace suponer que en esta época postmoderna se ha producido una lenta pero constante sustitución de los grandes metarrelatos por situaciones nada previsibles y que con el transcurrir del tiempo dejaran de asombrarnos y de generar alguna respuesta emocional.

Se han desvanecido los grandes proyectos exaltadores del hombre, siendo sustituidos por lo pequeño y lo próximo, lo personal y lo local; en que el ideal postmoderno vendría a ser la respuesta ante el desencanto del modernismo, con una tendencia cada vez más acen tuada a realzar la neutralización de conflictos de clase, la atomización del imaginario revolucionario, la desubstanciación narcisista y la humanización como respuesta a una sociedad moderna en que los seres humanos se estaban convirtiendo en especies de máquinas vivientes que formaban parte del engranaje de la sociedad industrial. En este proceso de personalización narcisista postmoderno destacan aspectos positivos y negativos tales como: el surgimiento de un nuevo culto a la tolerancia, el respeto de las diferencias y el derrumbe de los estamentos jerárquicos, que transforma el ejercicio de esa jerarquía en una especie de parodia a quien nadie presta atención, con democratización de los conocimientos en diferentes áreas de la ciencia y técnica, llegando al extremo de una elaborada erudición por parte de imberbes jóvenes en el uso de las nuevas tecnologías que superan con su ingenio y creatividad a universitarios con sacrificados años de estudios superiores. La cándida brillantez de ficticios antifaces comienza a extinguirse, sin embargo pareciese que algunos estuviesen en la búsqueda de sus decadentes máscaras ante el desconcierto creciente generado por el desconocimiento de los roles que les corresponde desempeñar en la sociedad

1 Lipovetsky, Gilles (2002): *La era del vacío*. Decimocuarta edición. Barcelona: Editorial Anagrama.

2 Lipovetsky, Gilles (2000): *La tercera mujer*. Cuarta edición. Barcelona: Editorial Anagrama.

postmoderna, en que el cumplimiento de los mismos experimentan crisis sucesivas generando angustia y desasosiego en los individuos anclados en la modernidad.

### **POSTMODERNIDAD, MEDIOS, CULTURAS Y CONTRACULTURAS**

A partir de los años sesenta se comenzó a observar una explosión libertaria en los diferentes ámbitos de la vida diaria que incluyeron: el vestuario, la vida sexual, la educación, las relaciones interpersonales, la literatura y el arte, como consecuencia de la creciente influencia de la publicidad y los medios de comunicación. En el arte, el *pop art* va a surgir inspirado en las imágenes de la publicidad en que el espectador reconoce objetos corrientes en las pinturas, ahorrándose el esfuerzo y trabajo mental que en un momento significaron las obras del expresionismo abstracto. El arte comienza a transformarse en icónico, caracterizado por exaltar las imágenes en que los medios ejercen una notable influencia y que pareciesen trasladarnos a un nuevo barroco en que predominan lo exagerado de las formas y la exuberancia, sustituyéndose a las imágenes religiosas por los iconos del pop. El pop art comienza a exaltar lo cotidiano, lo intrascendente, y los artistas ni siquiera se preocupan en inventar o crear algún motivo, ya que este se encuentra a su alrededor en la publicidad televisiva, las vallas publicitarias y las revistas de moda. Warhol comienza a utilizar fotografías de prensa repitiéndolas múltiples veces en la misma superficie como una crítica a la deshumanización de los medios de comunicación, que presentan imágenes que al repetirse de una manera consecutiva terminan por no ejercer ningún efecto.

En la cultura pop vamos a observar una búsqueda exasperada de lo dionisiaco, llegando al extremo que ese espíritu dionisiaco que se manifiesta en la irreverencia y la erotización, termina por perder todo su significado al transformarse en algo cotidiano y alienado a los medios de comunicación. El irracionalismo y el espíritu báquico del pop significaron una especie de catalizador en el surgimiento de cultos exóticos y la cultura de la droga, surgiendo en la literatura escritores tales como: Kem Kesey's, antropólogos como Carlos Castaneda y psicólogos como Timothy Ó Leary, quienes exaltaban estados alterados de conciencia mediante la utilización de plantas alucinógenas como el peyote o drogas sintetizadas en el laboratorio. Juan Liscano considera que una subcultura que fomentó la expansión espiritual y los estados alterados de conciencia mediante el uso de alucinógenos, contribuyó a una regresión hedonista que al final se alienó con el sistema y comenzó a formar parte de una maquinaria de consumo y destrucción<sup>3</sup>. Esta situación de alienación de los movimientos que surgen en los sesenta y comienzo de los setenta a la subcultura de la sociedad de consumo generó un movimiento contestatario representado por el punk que al final resultó asimilado por la industria publicitaria y el mercadeo. El movimiento *punk* va a ser partidario del individualismo, la transgresión de los esquemas instituidos por la sociedad, la crítica a la familia, el trabajo, la educación; autodefiniéndose como nihilista y asumiendo un lema característico de la postmodernidad: "Vive el presente, ya que el futuro es incierto". Es un nihilismo que juzga a todo lo que trasciende al individuo como: espíritu, humanidad, sociedad, estado, ética y verdad como formas patológicas y erróneas del sometimiento del hombre a esencias universales en la que el sujeto parece desvanecerse.

3 Liscano, Juan (1997): *Anticristo, Apocalipsis y parusia*. Caracas: Editorial Alfadil.

El movimiento *punk* se va a erigir como símbolo de una tendencia que se va a oponer de una manera radical al “paz y amor” del movimiento hippie de los sesenta, con el epígrafe de “odio y guerra” acorde con la violencia de la sociedad contemporánea. Esta postura, se puede incluir en lo que Eric Fromm definía como mecanismos de evasión ante una situación que se describe como insoportable y que a pesar de que mitiga una angustia intolerable no soluciona el problema subyacente, llegando a los extremos de tendencias masoquistas y sádicas con inclinaciones al sufrimiento, que se manifestó en el movimiento *punk* en una estética saturada de hojas de afeitar, imperdibles y vinilo, en que el intento de sobreponerse a una sociedad alienada y represiva desencadenó en una sensación de aniquilación del “yo” que encontró la manera de transformar esa situación, mediante la incorporación a un movimiento que simbolizaba lo fuerte, eterno y fascinante, participando activamente de su fuerza y gloria pasajera<sup>4</sup>. A pesar de lo contestatario e irreverente del movimiento *punk* atacando al estado, la sexualidad machista, el amor, la represión y la racionalidad alienada considerándolas como enfermedades, terminó al final siendo asimilado como un producto y mercancía de consumo por el mismo sistema al cual combatía y criticaba<sup>5</sup>.

En la época de los ochenta la asimilación de los movimientos contestatarios al sistema fue más manifiesta y los “mas media” asumen el control casi total de cualquier expresión creativa, imponiendo sus pautas, modelos, requerimientos, y a diferencia de la tecnología de la modernidad caracterizada por la dinamicidad de sus productos, que se manifiestan en raudos automóviles, aviones que sobrepasan la velocidad del sonido; la tecnología de la postmodernidad se caracteriza por su estaticidad como sucede en la informática que inmoviliza al individuo en una silla mientras se encuentra en la búsqueda de imaginarios mundos virtuales en la pantalla del computador.

La tecnología se transformó en una especie de apéndice de los seres humanos en que el silicio, el vinilo, los bytes, trasladan al hombre contemporáneo a un universo virtual que lo desarraiga y desliga de la realidad circundante, obnubilando su creatividad y transformándolo en una especie de autómatas mediático que transfiere sus emociones como: alegría, tristeza, amor, odio a una fría y pálida pantalla, desencadenando en una indiferencia afectiva o anaecotimia y en una sociedad con marcados rasgos esquizoides que se manifiestan como: una tendencia acentuada hacia lo esotérico expresada en una descarga mediática diaria de iluminados *gurúes* que predicen un futuro incierto, una paradójica incomunicación en época de las comunicaciones y una obediencia automática en que se acata ciegamente los dictámenes del mercadeo y la publicidad. Todos estos síntomas van a estar presentes en nuestra sociedad contemporánea y que evidencian trastornos psíquicos severos cuyas consecuencias se traducen en: una deshumanización creciente de la sociedad, violencia exacerbada, culto a la individualidad y un sentimiento de insignificancia del sujeto ante el mundo exterior.

La influencia de las nuevas tecnologías han degenerado en un hedonismo, que a diferencia de la transgresión e irreverencia de las vanguardias, se caracteriza por su sumisión y alienación al sistema, que trae como consecuencia un narcisismo exacerbado en que se rinde culto a la individualidad; sin embargo no es un individualismo competitivo característi-

4 Fromm, Eric (1991): *El miedo a la libertad*. 15ª reimpresión. México: Editorial Paídos, pp. 4–201.

5 Brito García, Luis (1991): *El impero contracultural. Del rock a la postmodernidad*. 3ª edición. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

co de las sociedades modernas capitalistas, sino un individualismo hedonista en que la competitividad es un “sin sentido”, ya que sencillamente el “otro” no nos interesa y ni siquiera logra afectarnos.

Este culto a la individualidad narcisista que se ha exacerbado por la influencia creciente de los medios de comunicación, ha determinado que diferentes organizaciones que requieren y necesitan de la interacción de un grupo numeroso de individuos, comiencen a presentar crisis sucesivas anteriormente no experimentadas y que ha reducido a escombros partidos políticos, sindicatos y organizaciones estudiantiles, siendo sustituidos por agrupaciones con intereses muy específicos y atomizados, como una forma de manifestación de ese individualismo postmoderno.

Este culto a la individualidad narcisista y el desmoronamiento de los metarrelatos que habían fijado una orientación a la sociedad durante el siglo XIX y parte del siglo XX, determinó que lo intrascendente adquiriese una mayor trascendencia, acentuada por la influencia mediática, generando una insólita audiencia que cada día está atenta a los más rutinarios e intrascendentes actos de la vida cotidiana, degenerando en una especie de voyeurismo tecnológico en que ya no se espía a través de los orificios de la cerradura, sino a través de la fría pantalla de la caja del televisor o del computador, no existiendo el riesgo de ser descubierto o reprendido.

Existe una pérdida real del sentido de la temporalidad, en que la historia cada vez pierde más significado, considerándose al pasado como una amalgama de tradiciones y costumbres que contrastan con la exuberancia de lo mediático, en que lo tradicional y lo popular pierde todo su significado ante una sociedad que ensalza a artificiales personajes del espectáculo, de signos exacerbados, que son una clara representación de ese individualismo narcisista. La rápida decadencia de estereotipados y enajenados iconos mediáticos es un hecho frecuente en la sociedad postmoderna, en que las celebridades del espectáculo pierden su aura envolvente y son incapaces de continuar sonando su encantadora flauta domadora de serpientes que ya no emite sonidos, arremetiendo una desorientada sierpe en contra de sus extraviados amos, ocasionándoles serias desgarraduras que les impide mantenerse en pie; y a pesar de utilizar complicados artilugios frecuentes en el mundo del espectáculo, apenas generan la elaborada teatralidad de los mismos, una tenue y forzada sonrisa de indiferente complicidad.

## **LA SEXUALIDAD EN UN POSTMODERNO MUNDO VIRTUAL**

A partir de los años sesenta comienza a observarse una mayor amplitud y libertad en los diferentes aspectos relacionados con la sexualidad, sin embargo pareciese que en los últimos años estuviese siendo confiscada progresivamente por la publicidad y los medios, en que ya no es necesario imaginar nada ni suponer nada, ya que lo sexual se ofrece prefabricado. El “Eros” comienza a ser abrazado progresivamente por los brazos de “Tanatos”, en que la publicidad y los medios transforman la sexualidad en hiperreal no dejando espacio alguno a la imaginación. La pornografía mediática ha trasladado al hombre postmoderno a una especie de voyeurismo microscópico, en que estructuras anatómicas antiguamente vedadas a la visión o imaginación adquieren presencia por los logros de la técnica.

Es cada vez más frecuente observar la transformación en la sociedad postmoderna del sexo en una especie de doble vida, exaltando y estimulando esa mentalidad voyeurista desenfadada en que existe un deseo impetuoso de observar todo, en que desempleados, es-

tudiantes e incluso profesionales exhiben su sexo en un estrado como si estuviesen en una especie de coliseo romano, en que los voyeuristas se agolpan apresuradamente para tener contacto con esa sexualidad microscópica anteriormente vedada. Todo lo escondido deja de estar oculto, todo lo prohibido deja de estar proscrito y observamos como un mayor número de individuos necesitan dosis más elevadas de hiperrealidad sexual.

La desnudez que se había convertido en especie de fetiche que todos buscaban observar a través del ojo de la cerradura, ha sido transformada por el hiperrealismo postmoderno de la técnica en una hiperdenudez microscópica que ha desarmado sexualmente por su ímpetu y agresividad a los hombres y mujeres de la postmodernidad, elevando cada vez más su umbral de excitabilidad ante los estímulos eróticos con el riesgo de que se necesiten alicientes más agresivos y bizarros para generar algún tipo de repuesta sexual, en una especie de sexualidad extrema en que todo vale y nada se prohíbe. Asistimos a una cultura de la desublimación en que nada necesita ser imaginado, en que no se abandona nada a las apariencias y en que todo es visible o exageradamente visible.

La cultura en que lo sexual se asociaba a un largo proceso de seducción y sensualidad que culminaba en el acto amoroso ha sido sustituida por la inmediatez del sexo, en que el seducir o el ser seducido se considera arcaico o una pérdida de tiempo, como consecuencia de la transformación del deseo en un imperativo que debe ser satisfecho inmediatamente, y así como observamos una cultura postmoderna que concibe la temporalidad en tiempo presente y derrocha hedonísticamente a manos llenas, la libido debe gastarse de una manera similar como si fuesen ligeras monedas que circulan como un valor de cambio.

La seducción corre el riesgo ante la cultura de la inmediatez de pasar al olvido, en una sociedad en que lo simbólico cada vez más pierde valor ante el ímpetu arrogante de lo hiperreal exaltado en lo pornográfico, con el peligro evidente de que el sexo se agote a sí mismo, consumiendo las fuerzas del deseo y de la libido. Se ha llegado a una especie de intoxicación mediática del porno que aliena a los seres humanos y los convierte en especies de máquinas sexuales, que nunca se agotan y que pareciesen que no terminasen de ser satisfechas; a pesar de que todo es permitido y nada está prohibido generando infinitas posibilidades que trascienden la imaginación, en una especie de combinatoria infernal que nos aproxima cada vez más a la irracionalidad. Existe la posibilidad de que esta transformación del sexo en una máquina de apetito inagotable, evolucione hasta los extremos de reemplazar el objeto humano del deseo por maquinarias sustitutivas del sexo, con piel sintética, ojos sintéticos y gemidos artificialmente creados por un sintetizador; en una especie de pseudoacto sexual en que no existen fluidos, en que no existe pasión, y menos aún algún tipo de repuesta emocional que nos acerque a lo humano, de una manera similar al pseudoamor virtual de la postmodernidad en que ya no se mira a los ojos, no se siente la piel del otro, la presión de un abrazo, en que se pasan horas como autómatas detrás de la brillante y fría pantalla del computador declarándose amores virtuales en que se llega al extremo de ignorar si el objeto pseudoamoroso es del sexo que afirma ser, en una especie de contradictorio sexo asexual virtual.

Existe la posibilidad, sí la sociedad postmoderna sigue en esa vorágine infernal del sexo maquinal en que no existe placer y menos aún disfrute ante la presencia de la otra persona, de degenerar en una sociedad de sátiros y ninfómanas impotentes, que deambulan como zombis sin brújula con enrojecidos ojos después de extenuantes jornadas que repiten día tras día, en una permanente insatisfacción que ya ni siquiera generan alguna emoción.

## **VIOLENCIA, PERSONALIZACIÓN, INDIFERENCIA Y POSTMODERNIDAD**

Una de las características de la sociedad postmoderna, es que ha sufrido un proceso de personalización que ha determinado que en muchos países del primer mundo los índices de delitos, incluyendo los homicidios hayan permanecido estables e incluso con cierta tendencia a la disminución; a pesar del aumento de la población, relacionado con la aparición de nuevos bienes de consumo producto de una mejor situación económica que permiten al sujeto postmoderno aislarse en sí mismo, siendo indiferente ante el otro sea de su agrado o no, llegando incluso al extremo de banalizar aquellas conductas que simbolizaban la violencia como: “el insulto”, a quien ya nadie le presta importancia, desarmando psicológicamente al individuo presa de ira, al no generar ninguna repuesta emocional en el otro que no sea la indiferencia o el desprecio. A pesar de ese proceso de personalización creciente que ha suavizado las costumbres del sujeto postmoderno, se ha observado una radicalización de esa violencia en los excluidos de la sociedad por razones de índole económica y social. Es importante destacar que la violencia se ha extendido a los marginados de la sociedad, quienes también asumen su derecho de participar en la vorágine hedonista incitada y estimulada por los medios y la sociedad de consumo, en que el ímpetu de consumir, determina que el “otro” adquiera presencia como medio para la satisfacción de ese hedonismo nunca satisfecho, siendo usufrutuado por el robo, la extorsión, el chantaje o el engaño.

Una forma de violencia que se ha acrecentado en los últimos años, son los intentos suicidas que son la expresión de tendencias autodestructivas, en que los jóvenes son atrapados con una mayor frecuencia en los oscuros brazos de Tanatos como consecuencia de una impulsividad efímera en que el individuo se quiere matar sin querer morir, para observar si genera alguna reacción “del otro” a su alrededor, como si quisiese asistir a su propio funeral.

La violencia postmoderna se ha transformado en una violencia del instante en que la única lógica que existe es la irracionalidad, en que los excluidos de la vorágine hedonista a manera de deidades oscurantistas descargan su agresividad y frustración a través de los apéndices metálicos de la violencia que ya parecen forman parte de su propio cuerpo, como si fuesen simplemente prolongaciones de sus manos, en que el frío cañón de las armas de fuego permite conseguir exigüos trofeos que no pasan de un par de zapatos horadados en su suela y unas cuantas monedas o billetes desgastados, en que ni siquiera se observan las figuras pretorianas de algún decadente héroe local. Es importante destacar que a pesar que en algunas ciudades de Europa y Norte América se ha observado una reducción en algunos de los índices relacionados con la violencia, esta se ha transformado como consecuencia de la irracionalidad de sus acciones, no existiendo ningún objetivo preciso salvo dejar una estela de dolor y una amarga desolación, como si fuesen las hordas bárbaras de Atilas postmodernos que destruyen todo lo que encuentran a su paso, siendo necesario un análisis exhaustivo acerca de las causas de esta violencia irracional que suele afectar como víctima o victimario a los extractos más jóvenes de la sociedad, existiendo el riesgo real de un futuro incierto de estos jóvenes que pareciesen condenados a una eterna juventud simbólica ya que ni siquiera logran llegar a la adultez.

Es importante analizar y reflexionar acerca de los aspectos anteriormente mencionados en relación a la sociedad postmoderna, ya que a pesar de observarse grandes avances en ciertas áreas, la exagerada presencia de la tecnología y los medios puede generar una creciente deshumanización de nuestra sociedad, con el riesgo de transformar al hombre postmoderno en un individuo narcisista e indiferente del mundo que lo rodea.





Pienso a veces en lo tremendamente difícil que resulta vivir en paz. Me parece que no somos del todo conscientes de la laboriosidad, la imaginación y el coraje que se requieren para que la divergencia no derive en hostilidad, y cuánta inteligencia y cuánto tesón sostienen la rutina diaria de abrir y cerrar los comercios, dar clases o acudir a un hospital, llevar a los niños a los columpios o entrar en un cine. No nos damos cuenta de que la vida en paz es una obra de arte y que la más aburrida normalidad puede ser una sublime creación, la más propiamente humana. Sólo percibimos su fragilidad cuando se descompone o se destruye. Tendemos a creer que la paz es el desenlace de una

guerra, la consecuencia de un armisticio o de una victoria o una rendición. Es decir, una simple pausa.

*Juan Mata (Instituto de Paz y Conflictos, Universidad de Granada, España)*

El que salga a la luz este primer cuaderno ha sido fruto de un esfuerzo sostenido y perseverante de nuestro grupo para producir y editar los artículos que aquí se recopilan, los cuales provienen del Seminario “La Paz como utopía: Aportes para el diálogo en Venezuela”, que tuve oportunidad de dirigir en diciembre de 2002, justo en los días en que nuestro país vivía momentos de suma tensión a raíz del paro empresarial y petrolero. En este seminario participaron de manera muy activa estudiantes doctorales de diversas disciplinas: Orlando Villalobos (periodista), Reiny Beth Torres (politóloga), Héctor Salcedo (sociólogo), César Pérez Jiménez (psicólogo), Jinette Labrador (orientadora), Osmaira Fernández (educadora) y Minerva Ávila (educadora). Las profesoras Beatriz Manrique y Mayela Vílchez, si bien no participaron en el seminario, quisieron contribuir con un artículo que también se incluye en esta publicación. Este cuaderno se preparó durante los días en que el mundo, atónito y angustiado, primero manifestaba de mil maneras y por diversos medios para que no ocurriera la guerra en contra de Irak, y luego, impotente ante el avance del poderío bélico, supo que el clamor de millones de personas por la paz no había sido escuchado y, por lo tanto, no se había podido detener el horror que le tocó vivir en esos días al pueblo iraquí.

*Reina Valbuena*



### Alan Macfarlane: entre el mundo moderno y la sociedad tradicional

Alan Macfarlane: Between the Modern World and Traditional Society

Gabriel ANDRADE

*Escuela de Sociología, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela*

#### RESUMEN

En esta entrevista, el prestigioso antropólogo, historiador y presentador de televisión Alan Macfarlane comenta sobre algunos de los temas que han ocupado sus escritos. La principal preocupación teórica de Macfarlane ha consistido en estudiar las condiciones peculiares que condujeron a la formación de la sociedad moderna, así como los contrastes con las sociedades tradicionales. Para ello, se ha valido de su experiencia etnográfica entre los gurungs del Nepal, así como de investigaciones historiográficas en su país de origen, Inglaterra. A pesar de que Latinoamérica no es área de su experticia, en esta entrevista Macfarlane ofrece comentarios sobre fenómenos socio-culturales de la región, así como sus visiones sobre el orden mundial contemporáneo.

**Palabras clave:** Alan Macfarlane, sociedad moderna, sociedad tradicional, Latinoamérica.

#### ABSTRACT

In this interview, the prestigious anthropologist, historian and T.V. anaouncer, Alan Macfarlane comments on some of the issues that have been addressed in his writings. His main theoretical concern has been to study the peculiar conditions that gave rise to the modern world, as well as its contrasts with traditional societies. For this purpose, he has relied upon his ethnographic experience among the Gurungs of Nepal, as well as historiographic research in his home country, England. Despite the fact that Latin America is not his area of expertise, in this interview, Mcfarlane offers commentaries about socio-cultural phenomena in the region, as well as his views concerning the contemporary world order.

**Key words:** Alan Macfarlane, modern society, traditional society, Latino America.

Alan MacFarlane es un polifacético historiador, filósofo, antropólogo y presentador de televisión con una distinguida trayectoria académica. Ha escrito más de una docena de libros, entre los que destacan *The Culture of Capitalism*, *The Riddle of the Modern World* y más recientemente *Green Gold: The Empire of Te*, un detallado estudio sobre la historia del té y su impacto en el mundo entero.

Nacido en la India y formado en Inglaterra, MacFarlane ha vivido de cerca el contraste entre diferentes culturas, lo que le ha permitido forjar una visión comparativa de la sociedad y la Historia. Formado como antropólogo, MacFarlane realizó investigaciones etnográficas entre los Gurungs de Nepal. Asimismo, se ha especializado en la historia de Japón y en la de su país de origen, Inglaterra. Las diferentes experiencias como historiador y antropólogo han convertido a MacFarlane en un teórico social, cuyo principal tema de interés ha sido lo que él llama el 'enigma' de la modernidad: explicar las condiciones peculiares que abrieron paso al mundo moderno industrializado, y cómo éste se ha convertido así en la excepción, y no la regla, de la marcha histórica de la humanidad.

MacFarlane recoge así la tradición de los ilustrados europeos del s. XVIII para articular un entendimiento de nuestra condición actual, continuando la tradición del pensamiento filosófico inglés. Para ello, MacFarlane se ha especializado en una pluralidad de áreas: parentesco, religión, ciencia, economía y política y demografía. América Latina no es área de expertise de MacFarlane, pero en la siguiente entrevista nos comenta sobre la región a partir de sus teorizaciones, así como también sobre otros puntos importantes de su obra.

MacFarlane nos insistió que, para inicios de 2005, está pauta la publicación de un libro, *Letters to Lily; How Our World Works*, el cual resume su trayectoria académica, especialmente sus consideraciones sobre el 'enigma' del mundo moderno. Asimismo, muchos de sus escritos se pueden acceder a través de la página web: [http://www.alanmacfarlane.com/contents\\_web.html](http://www.alanmacfarlane.com/contents_web.html)

*P: Siguiendo la tradición de Max Weber, gran parte de su obra trata de las condiciones peculiares que abrieron el paso al mundo moderno. Los historiadores nos dicen que la modernidad llegó tarde a la América Latina. Las instituciones modernas cohabitan con las tradicionales y se evidencia una heterogeneidad de rasgos culturales. ¿Cómo compararía la experiencia latinoamericana con la de otras naciones modernas, a saber, Japón e Inglaterra, los dos países que Ud. ha estudiado más de cerca?*

*R:* Simplificando un poco, creo que si existen problemas en América Latina, no se debe tanto a que sea una región de rasgos culturales heterogéneos donde las instituciones 'modernas' cohabitan con las tradicionales. Esto puede ser cierto, pero sólo es un síntoma de algo mucho más profundo. Siempre me ha impresionado el método de De Tocqueville, el cual busca los orígenes o la raíz de las cosas, el 'punto de partida'. Él notó una inmensa diferencia entre la parte francesa e inglesa del Canadá en sus días. Creo que el análisis de Claudio Veliz en *El Nuevo Mundo y el zorro gótico* es muy persuasivo.

La característica compartida de Gran Bretaña y Japón es que ambos países atravesaron una auténtica fase feudal, la cual dejó una huella indeleble en sus culturas. Desarrollaron civilizaciones basadas en la descentralización y el poder balanceado, la separación de la política y la religión, la 'de-familización' de la sociedad, las relaciones contractuales de mercado y el poder sustentado en el logro mucho más que en el estatuto. Esto se podría resumir diciendo que ninguna de ellas vinieron a ser civilizaciones 'agrarias'.

El desarrollo de los poderes continentales (Francia, España, Portugal) después de 1. 200 en Europa se guió en otra dirección, hacia la burocracia centralizada, la fusión de la religión y la política, fuertes grupos familiares, grupos sustentados en el estatuto y el poder sustentado en la sangre. Esto había hecho una aguda diferenciación para la época en que Portugal y España invadieron Sudamérica. Desde este 'punto de origen', diferentes tipos de civilizaciones se desarrollaron en las Américas. Se convirtieron en las clásicas civilizaciones 'agrarias', con una enorme oposición entre campesinos iletrados de pequeña escala, y una clase gobernante y letrada viviendo en las ciudades o haciendas.

Latinoamérica no es mi área de experticia, por lo que sólo puedo conjeturar. Si hay algo de cierto en lo que digo, los pocos espacios que fueron conquistados por los británicos deberían tener una estructura social, una naturaleza de industrialización y un desarrollo diferentes. Queda en manos de los expertos determinar si esto es cierto o no.

También hay una gran diferencia entre la naturaleza de los imperios que los británicos construyeron, y el modo en que lo hicieron los portugueses y los españoles, y una vez más, esto afectaría los eventos del presente. El británico era un Imperio comercial, siempre concebido como temporal y separado de la Gran Bretaña. España y Portugal fueron Imperios concebidos literalmente, como partes de la nación central.

Esto, una vez más, condujo a grandes diferencias, como también lo hizo el hecho de que Inglaterra exportó su sistema de clases a su Imperio (designando a los indígenas como parte de la clase trabajadora). Los españoles y los portugueses exportaron su sistema de castas, haciendo de los indígenas unos 'sin casta', de sangre mixta o totalmente ajenos. Un sistema de clases es permeable, la riqueza compra al estatuto. Un sistema de castas es más rígido, puesto que la sangre siempre determinará la posición.

Por último, surgiendo de las diferencias ya mencionadas, así como también de otras (como por ejemplo, un sistema legal y político totalmente diferente basado en un caso en la Ley de los Comunes, y en el otro en un Derecho Romano revivido), se desarrollaron dos **conceptos** de género y honor. Las famosas oposiciones de "honor y orgullo" de lo masculino y lo femenino en el Mediterráneo, el "caciquismo", etc., fueron exportadas a la América Latina, mientras que las culturas británicas y japonesas carecen de esto. Así, sospecho que el tono de las relaciones de género en América Latina es muy diferente al de las partes pos-coloniales del Imperio Británico.

*P: Un hecho muy significativo en las relaciones de género en América Latina es que los antropólogos señalan que existe una marcada tendencia hacia la familia matrifocal o matricentrada; aquella conformada por la madre y sus hijos, donde el padre está prácticamente ausente en las relaciones familiares. En varios de sus libros, especialmente The Culture of Capitalism, Ud. hace hincapié en los sistemas de parentesco que abren paso a la modernidad. ¿Cómo se relaciona la familia matricentrada con la condición actual de América Latina, teniendo en cuenta los sistemas de parentesco de las naciones industrializadas?*

El sistema de parentesco y matrimonio de una sociedad ciertamente está relacionado con el desarrollo del capitalismo industrial de manera importante. También es cierto que las sociedades y subgrupos latinoamericanos son conocidos por su creciente sistema de familia matrifocal y matricentrada. Sin embargo, es difícil ver cómo este hecho distingue a la región de otras partes del mundo.

Primero que nada, existen altos grados de matrifocalidad en muchas partes del mundo, por ejemplo, en regiones de los EE.UU., España, Portugal y en muchas partes del Este y el Sudeste asiático. Asimismo, no entendemos si la matrifocalidad es un efecto de rápidos cambios y la descomposición de la familia nuclear que resulta de la pobreza y la dislocación, o la causa de cambios económicos. Si es lo segundo, entonces aún no sabemos si se origina en los sistemas de parentesco de España y Portugal, o en el Caribe con la gente importada de ciertos grupos matrilineales del África.

Por ende, sospecho (una vez más, sin haber realizado un estudio detallado de esto) que efectivamente existe un énfasis particular sobre la línea materna en partes de la América Latina (el papel de la Virgen María en la Cristiandad latina refleja, a la vez que refuerza la figura de la mujer en el Catolicismo Romano). Aún así, encontraría difícil ir más allá de esto, otorgando al sistema de matrimonio y parentesco un rol determinante en los diferentes desarrollos económicos del área.

*P: Ud. ha realizado estudios etnográficos de los Gurungs del Nepal durante los últimos treinta años. Esto le ha permitido explorar los procesos de cambio social entre este grupo étnico, así como también entre otros pueblos asiáticos. Occidente se impactó al ver los trágicos eventos del asesinato de la familia real nepalesa hace algunos años, un tipo de fenómeno que se creía encontrarse sólo en el mundo industrializado (p.e., la matanza de Columbine, Colorado). ¿Cuáles fueron sus impresiones, y cómo relacionarían estos sucesos con el cambio social que Ud. ha estudiado en esta área?*

R: Yo he trabajado por más de treinta años en Nepal (entre los Gurungs del Himalaya Central). Pero, a pesar de toda mi preparación, estuve totalmente sorprendido y angustiado, primero por la masacre de la mayor parte de la familia real, y ahora por la insurrección maoísta que ha llevado a Nepal a ser descrito como el área más turbulenta y peligrosa del Sur asiático.

En relación a la masacre real, quizás eso no fue tan sorprendente. Las masacres de gente importante en Katmandú constituyeron una característica del Nepal del siglo XIX y la gran diferencia estaba en las armas-metralletas, en vez de cuchillos. Otra diferencia es que en la actual situación aún se desconoce quién fue responsable. Muchos dudan de la versión oficial que culpan al príncipe heredero. Lo que *sí* fue sorprendente fue básicamente que un fenómeno del siglo XIX continuase en el siglo XX.

Los efectos, sin embargo, han sido terribles y han alimentado el segundo hecho; la guerra civil que se está desarrollando en Nepal.

Frecuentemente había escrito y expuesto sobre lo pacífico que resultaban ser los Gurungs y muchos otros pueblos de Nepal, por lo menos domésticamente. Siglos atrás, hubo muchas guerras localizadas, y los Gurungs y otras llamadas “razas maritales” eran famosos por su valentía con las armas. Pero, durante dos siglos, el campo nepalés había permanecido muy tranquilo y la combinación del Budismo y las comunidades auto-gobernadas habían marcado la diferencia entre esta área y la situación bélica hacia el Este (Kashmir, Afganistán) y hacia el Oeste.

Ahora, de repente, la zona está plagada de guerra y atrocidades. Esta situación ilustra muy bien las reflexiones hobbesianas de que no existe una paz innata en las sociedades humanas- las divisiones en la cima de la sociedad nepalesa, con el rey, los líderes políticos, el ejército y un número de poderes extranjeros, todos ellos ansiando el poder, ha desestabilizado a la región.

La respuesta de los británicos y los americanos ha sido predecible: enviar más armas, lo cual conlleva aún más al derramamiento de sangre. Es obvio el hecho de que China e India podrían colocar gran presión sobre la gente para llegar a un acuerdo. Pero no lo hacen. Complica aún más por la inmensa pobreza de una población creciente apoderándose de colinas desiertas, el desaprovechamiento de enormes cantidades de ayuda extranjera entre otros factores. La situación es efectivamente desastrosa.

Es una verdadera tragedia que esta área se haya convertido en el último refugio para ideologías desacreditadas, una mezcla del peor Mao y Sendero Luminoso. Los que pueden, están abandonando la región, y los que se quedan se encuentran atrapados entre un ejército violento y poco confiable, y una guerrilla maoísta que está destruyendo gran parte de la infraestructura y capturando a los más pobres y los más débiles. La hambruna, producto de la desertización de las aldeas, se añade a la crueldad. Es realmente trágico.

*P: Dada su descripción de lo que ocurre en Nepal, pensemos en la obra de su colega y amigo personal, Ernest Gellner. Para él, el auge histórico de la modernidad estaba pausado por el paso de la depredación a la producción. En sus estudios de 'sistemas cerrados', Gellner analiza las ideologías guerreras de muchas estructuras tribales que incentivaban la violencia, algo de lo cual el mundo moderno ha podido escapar. Gellner parecía pensar que, tras la caída de la U.R.S.S., los sistemas cerrados se desintegrarían y se abandonarían las ideologías guerreras. ¿Qué tan equivocado o acertado estaba Gellner? ¿Se evidencia un regreso a la depredación característica del mundo premoderno?*

R: Como Ernest Gellner y otros han observado, la historia humana ha sido conducida por la depredación, por leyes de venganza y ataques, por la apropiación de las pertenencias de otros como un camino fácil a la superioridad. El consejo de Maquiavelo, atacar primero antes de ser atacado, era una buena recomendación en un mundo así. Los poderosos se convirtieron en los ricos.

Ésta era la situación hasta alrededor de 1750, cuando por primera vez los ricos (usando las nuevas tecnologías industriales), se empezaron a convertir en los poderosos. La producción se volvió más importante que la llana depredación militar. Aún así, el mundo maquiavélico de ataques sin un conjunto de leyes internacionalmente aceptadas continuó hasta 1950, y su manual de referencia era la obra de Clausewitz.

Después de 1950, por primera vez en la historia mundial, tanto los poderosos como los no tan poderosos acordaron que los ataques contra naciones soberanas sólo se podrían realizar si éstas lanzaban el primer ataque, y con la sanción internacional del consejo de seguridad de las Naciones Unidas. Por un tiempo, un medio siglo de bendición, la ley de la jungla se suspendió. Muchos esperaban que con el fin de la Guerra Fría y el colapso del comunismo, se abandonaría finalmente esta ley de venganza. Ésta era una posibilidad.

En vez de eso, la superioridad militar de una nación, los EE.U.U., combinado con las ilusiones de poder de su aliado, el Reino Unido, ha marcado un regreso a la posición previa a 1950. Ahora vivimos en un mundo donde no hay orden internacional legal o moral, donde los poderosos pueden fácilmente depredar a los menos poderosos del modo que a ellos les plazca. Éste es el daño más profundo causado por la invasión a Irak.

Hay dos esperanzas para el futuro. Una es, como Tocqueville creía, que la democracia puede proveer un mecanismo de auto-corrección. Los dirigentes que han deseado el derecho internacional podrían ser depuestos y la gente regresará a la aceptación previa. La otra es que las economías pacíficas y muy capaces del Asia oriental, especialmente China,

devuelvan a EE.UU a la posición que tenían a principios de siglo; a saber, apenas un poder entre muchos otros poderes. En tal situación, su interdependencia y relativa estabilidad impedirá intervenciones unilaterales. Un patio de juegos con un niño inmenso es inestable. Pronto, el mundo tendrá al menos cuatro grandes 'jugadores': EE.UU, China, Japón y Europa.

Esto nos podría llevar a un mundo donde, en vez de desperdiciar nuestra riqueza en la guerra, matanzas y torturas, seríamos capaces de usar nuestras riquezas para obtener metas más nobles. Podríamos reemplazar la riqueza negativa de muerte y destrucción por una riqueza positiva en todo el amplio sentido de la Ilustración.

Los trillones de dólares que se van a enviar a Irak podrían haber hecho una significativa contribución a la eliminación de enfermedades provenientes del agua, el tratamiento del SIDA, y la pobreza crónica en el África. Efectivamente, hay un costo de oportunidad en la estrategia maquiavélica, la cual también está aumentando la molestia y el resentimiento por todo el mundo. Parece extraño que los líderes supuestamente cristianos prefieran destruir en vez de crear.





## ¿Arquitectura para quién? ¿Arquitectura para qué?\*

Architecture for who? Architecture for what?

Carlos VERA GUARDIA

*Profesor Emérito de la Facultad de Arquitectura y Diseño,  
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.*

### RESUMEN

En este discurso el autor presenta una visión crítica, filosófica, ética y epistémica de la Arquitectura entendida como una disciplina científica y humanística. En tal sentido Arquitectura es sinónimo de: i) representación simbólica, conceptual y estética de la realidad, ii) desarrollo de las bases materiales de la vida en su condición de hábitat, y iii) compromiso ético con la defensa y protección de las interacciones bióticas y ecológicas entre la naturaleza y el progreso humano. ¿Para quién y para qué?, son dos “preguntas para pensar”, acerca de los fines y los medios que convierten a la Arquitectura en un saber interpretar y construir el hábitat de la vida humana desde la perspectiva histórica, social, ambiental, económica y política en la que los seres humanos se desenvuelven.

**Palabras clave:** Arquitectura, dominios, tendencias, actualidad.

### ABSTRACT

In this paper the author presents a critical, philosophical, ethical and epistemological vision of architecture as a scientific and humanistic discipline. In this context, architecture is synonymous with i) a symbolic, conceptual and aesthetic representation of reality; and ii) an ethical commitment to the defense and protection of biotic and ecological interactions between nature and human progress. For whom and for what purpose are two questions to be answered in relation to the means and ends that convert architecture into an interpretive and constructive knowledge of the habitat of human life from the historical, social, environmental and political perspective in which human beings actively participate.

**Key words:** Architecture, dominions, tendencies, present-day tendencies

\* Discurso pronunciado en el acto de instalación del Doctorado de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad del Zulia. 23 de Julio de 2004, Maracaibo.

## AGRADECIMIENTOS

Como es de rigor, pero en este caso más allá de lo protocolar, agradezco desde lo más profundo de mi corazón a mi casa de más de 30 años, 33 para ser más preciso, la distinción que se me confiere al invitarme a compartir con ustedes este momento, después de varios años de ausencia física, ya que no espiritual.

Luego de agradecer debo felicitar a la Facultad de Arquitectura por el inicio de su Doctorado, lo que es un nuevo motivo de orgullo para todos nosotros.

Recordemos que la Facultad de Arquitectura, después de un modesto comienzo en un taller de la Facultad de Ingeniería, ha tenido muchos motivos de orgullo a través de su historia, tales como:

- Uso de computadores en los años '60,
- Creación del CIUR en 1969, a partir de 1980 "Instituto de Investigaciones", con amplia gama de investigaciones relacionadas con los postgrados y áreas de interés prioritario para la comunidad,
- Conferencia UDUAL, 1972,
- Seminario internacional de instalaciones deportivas, 1972,
- Creación de la Coordinación de Postgrado, 1975, la primera del país en una Facultad de Arquitectura,
- Postgrado en Ambiente, 1976,
- Programa de Becas, 1976,
- Programa de Formación Docente, 1977,
- Postgrado en Instalaciones Deportivas, 1978,
- Postgrado en Turismo,
- Conferencia RAGA, 1980,
- Programa de Postgrado en Arquitectura con varias menciones,
- Creación de la Escuela de Diseño Gráfico,
- Participación en el diseño urbano y planificación de Maracaibo,
- Programas en las comunidades,
- Participación en el desarrollo de programas de hábitat y vivienda,
- Diversas publicaciones,
- Congresos y seminarios nacionales e internacionales,
- Centro de información y comunicación,
- Cooperación con otras universidades nacionales y del exterior, y seguramente algunos otros logros que no recuerdo de momento.

Pero dejemos el pasado y hablemos del ahora y del mañana. Lamento desilusionarnos pero no traigo hermosas fotografías de edificios o ciudades para mostrarles, ni siquiera una presentación en power

point, para estar "a la mode" con la tecnología actual... apenas si les traigo algunas reflexiones y preguntas, tal como lo sugiere el nombre de mi discurso: "Arquitectura para quién? Arquitectura para qué?".

Empecemos por recordar que la Arquitectura es una presencia permanente, ubicua e inevitable para todos los seres humanos. No existe espacio habitado en el que la Arquitectura no esté siempre presente. Estamos rodeados de ella, inmersos en ella e influenciados por ella, desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte.

Ello compromete al arquitecto una responsabilidad, que va más allá de la responsabilidad profesional especializada. Todo lo que hacemos es obligatorio para todos y es el marco en el cual nos desarrollamos y vivimos. A pesar de que el concepto de responsabilidad casi ha desaparecido de los diccionarios y de la forma de vida actual, es bueno detenerse a pensar en ella y en nuestro quehacer profesional. Por lo menos, en mi caso particular, marcó mi vida de tal manera que antes de hacer el primer trazo pensé con detenimiento y cierto temor, en el alcance de la Arquitectura en la vida humana. Tal vez por ello la nobleza de la docencia ocupó mis esfuerzos más significativos.

## LOS DOMINIOS DE LA ARQUITECTURA

Recordemos los dominios de la Arquitectura para poder cumplir con su tarea de ser la presencia que el hombre necesita.

El primero y más importante de esos dominios es el de las "ciencias humanas", que requiere del conocimiento del hombre como ente biológico, como ente social y como ente psicológico.

En lo biológico, desde el estudio de los límites del confort biológico, hasta los detalles ergonómicos. En lo social, desde las estructuras familiares y comunitarias hasta las relaciones entre seres humanos, como grupos y como individuos. En lo psicológico, desde nuestras formas de reacciones ante percepciones y sensaciones, hasta las más complejas formas de la conducta humana.

Luego, el estudio del dominio de las "ciencias ambientales", considerando que el ambiente al mismo tiempo que recibe nuestra permanente influencia, nos moldea de acuerdo con sus características y condicionantes. Debemos considerar el macro ambiente y el micro ambiente. En cuanto al ambiente natural debemos conocer y respetar sus características geomorfas, climáticas y bióticas. Del ambiente natural debemos considerar adecuadamente sus edificaciones, vías y vegetación. Dominio éste que está de moda por las tendencias de respetar el ambiente, conservar la energía y disminuir el calentamiento global de la Tierra.

En cuanto al dominio de las "ciencias de la construcción", debemos conocer los materiales, las estructuras y las técnicas más adecuadas. Los mate-

riales desde el más modesto, realmente autóctono, hasta el más elaborado y sofisticado. Las estructuras desde las más pesadas y tradicionales hasta las más etéreas de los nuevos materiales. Las técnicas de construcción desde la de tierra hasta las de concreto, aceros, membranas, plásticos y cristales.

Finalmente, en cuanto a las “ciencias del diseño”, debemos estudiar hasta llegar a conocer bien los aspectos éticos, estéticos, funcionales y semióticos. En lo ético, debemos estudiar las formas de materializar nuestras obras de modo que respeten los valores éticos de la cultura propia. En lo estético, es indispensable conocer las tendencias siempre variables y la aceptación de patrones estéticos, sin comprometer nuestros valores, pero sin ofender a la comunidad a la que debemos servir. En lo funcional, es indispensable conocer las formas más eficientes de desarrollo de las actividades humanas específicas, para la organizar los espacios y los servicios, en relación con el ambiente inmediato. En lo semiótico, tenemos la obligación de conocer e interpretar lo que las expresiones arquitectónicas existentes nos quieren decir, y decidir nuestras propias expresiones.

### TENDENCIAS ACTUALES

Veamos por un momento las tendencias actuales... La literatura parece sugerir o pretende hacernos creer que:

- La era industrial ha terminado,
- La tecnología es el presente y el futuro,
- La tecnología de la información es la base de todo desarrollo actual y futuro,
- La Arquitectura digital y la imagen virtual son la solución,
- Un nuevo diseño debe tender a las cyber ciudades,
- Las cubiertas ecológicas ajardinadas deben prevalecer, al extremo que ya existe la empresa “green roof internacional”,
- La Arquitectura sostenible debe ser universalmente asumida,
- La revitalización de las ciudades, mediante reconversión de edificios principalmente industriales y depósitos en viviendas, ha llegado para quedarse,
- Aparición de las ciudades efímeras y búsqueda de las ciudades saludables.

### FACTORES DE CAMBIO

Al definir esas tendencias los factores de cambio que afectan la Arquitectura, más señalados parecen ser: sociológicos, demográficos, tecnológicos, económicos, ambientales, políticos, energéticos, culturales.

### DESARROLLO SOSTENIBLE

Aunque particularmente considero el término sustentable más adecuado, hablaremos de sostenible para plegarnos al uso de la mayoría de los colegas de habla hispana. Ya conocemos el concepto del “Informe Bruntland”, sobre desarrollo sostenible. Ahora, simplemente enumeraremos los factores que de acuerdo con los expertos pueden hacerlo posible: legislación adecuada, economía de consumo, reducción de emisiones, desarrollo de sistemas de energía renovables, nuevos usos de edificaciones existentes, desarrollo adecuado de áreas marrones, incremento de densidades, desarrollo de transporte público accesible y apoyo a la industria de la construcción

### ARQUITECTURA SOSTENIBLE

- Frente a esos indicadores del desarrollo sostenible, los principales factores de la “arquitectura sostenible” parecen ser:
- Localización, considerando el transporte de gente y materiales y las posibilidades de injectar una nueva vida a un área determinada,
- Máxima utilización, evitando duplicación de edificaciones o sobre provisión y diseñando para permitir mayor flexibilidad para una mejor utilización,
- Tener en cuenta que las edificaciones forman parte de nuestro patrimonio,
- Uso de materiales amistosos, provenientes de fuentes renovables,
- Utilización de fuentes naturales de energía, tales como: sol, viento, tierra, agua, mares,
- Minimizar la utilización de energía y aprovechar la ventilación e iluminación natural,
- Conservar el paisaje, diseñando para lograr más vegetación que la existente, planificando el exterior y el interior. Considerar que los árboles absorben bióxido de carbono,
- Estar bien informado y asegurarse que los administradores y operadores de edificaciones conocen la problemática de la sostenibilidad y educar a los empleados responsablemente
- Re-usar y reciclar, en especial, saber administrar el agua como recurso,
- Evitar la contaminación, considerando que todos somos parte del mismo mundo.

### METODOLOGÍA DE PROYECTOS

Los cambios en las tendencias y la utilización de nuevas técnicas y tecnologías ha traído también nuevos métodos aplicados a diversas fases del desarrollo de proyectos, tales como: análisis de tendencias cuantitativas, análisis de tendencias cualitativas,

método Delphy, métodos de escenarios, wildcards o cartas de dominó y talleres prospectivos

## TECNOLOGÍA

El extraordinario avance de la tecnología también ha permeado a la Arquitectura de forma importante. Aún recuerdo con romanticismo, como en mi primer trabajo en Europa, en los años '50. El taller, tenía un amplio espacio con hermosas mesas de madera y mucho papel y lápices. A principios de los '70, en Cambridge, pude observar como proporcionando datos de características familiares, niveles económicos e intereses culturales y apretando un botón en la computadora, la máquina entregaba planos y dibujados, cómputos métricos, lista de materiales, plazos de construcción, costos y pagos mensuales.

En 1977, en los Estados Unidos, las oficinas de arquitectura, ya no tenían grandes mesas, ni papeles, ni arquitectos con lápices. Hoy en día las oficinas tienen una apariencia parecida a las salas de cuidado intensivo y quirófanos de hospitales, aunque el maestro inicie los trabajos con un bosquejo conceptual sobre un papel y forme un equipo de trabajo "ad-hoc" para investigar sobre algún tema.

Hace dos semanas se anunció la producción de un robot, para construir casas. Las nuevas técnicas y la tecnología; en efecto, han cambiado la industria de la construcción, favoreciendo el desarrollo de nuevos materiales y han cambiado con el uso de las computadoras, nuestra práctica profesional, desde la recolección de información y su manejo, hasta la producción del diseño.

Por citar el ejemplo más evidente de cómo nuestras vidas están siendo afectadas por la computadora, mencionaré mi caso particular y mi experiencia a partir de 1997, ya que soy nómada, pues no tengo casa, ni automóvil, ni biblioteca, tampoco tengo computador personal. Sólo una pequeña cajita negra que parece un juguete, mezcla de televisor y máquina de escribir eléctrica, frente a la que cada día, y se lo agradezco al Pentágono, establezco mi contacto con el mundo y con el conocimiento. Gracias a ella puedo conversar, trabajar, leer las noticias o chismes sobre Britney Spears y Madonna; hasta que por razones que desconozco decide "colgarse", como se dice, o desconectarse, o decirme que no a lo que quiero hacer. Momento en el cual debo recurrir al último recurso tecnológico que es gritar "auxilio", y entonces, mi señora, que sí sabe de eso, me conecta otra vez con el mundo.

## EL ROL DEL ARQUITECTO

Según el Real Instituto de Arquitectos Británicos —y a pesar del interés del planteamiento, es menester reconocer que no es aplicable en todas partes, por las variadas características del ejercicio profe-

sional—, el rol del arquitecto es: diseñar edificios flexibles y adaptables en el tiempo, diseñar creativamente, economizar tiempo y reducir los costos, ahorrar dinero y agregar valor a largo plazo, manejar todas las fases del proyecto, ahorrar tiempo al cliente y ayudar al negocio

## ¿ARQUITECTURA PARA QUIÉN?

Puesto que la Arquitectura es una presencia obligatoria en la vida de todos los seres humanos, la Arquitectura debe ser concebida para seres humanos.

¿Cuáles seres humanos? Los que van a vivir. Seres humanos cuyas necesidades y aspiraciones dependen de sus antecedentes y de su situación actual.

Los antecedentes son los factores que han convertido a los seres humanos, además de sus genes, en lo que son. Se debe considerar los siguientes: históricos, étnicos, ambientales, artísticos, sociales, religiosos, tecnológicos.

Y la situación actual, su realidad: social, económica y geo-política

Este es el entorno en el cual debemos producir nuestra Arquitectura, es decir, el mundo que rodea a nuestro hombre. Por demasiado tiempo, hemos seguido las tendencias, las modas y los paradigmas, que a veces no son sino un slogan de los países desarrollados. Países con antecedentes y realidades actuales muy diferentes a la nuestra. Algunos de los cuales, como Noruega, habitado en el más extremo frío, cada habitante tiene un ingreso anual de \$45.000,00 dólares. En cambio, la realidad de quienes habitan en el más extremo calor, como lo es en el Congo, el ingreso anual per capita, es de \$300,00 dólares. Lo que eso quiere decir en términos simplistas, es que el noruego tiene 150 veces más posibilidades de tener un hábitat y una vida de bienestar mucho más confortable que un congolés.

No podemos copiarnos de unos ni de otros, pero debemos conocer esas realidades, y en especial conocer la realidad de nuestro hombre para actuar con el conocimiento necesario. No podemos ni debemos actuar basados en la ignorancia, ni en prejuicios.

Con frecuencia los oyentes de algunos auditorium, tienden a ofenderse cuando se habla de prejuicios; cuando la verdad es que todos nosotros sin excepción, estamos formados por influencias que afectan nuestro entendimiento de la realidad y nos hacen actuar de maneras pre-determinadas.

Con el debido respeto, partamos de nosotros mismo que hoy estamos reunidos en este importante acto. Somos profesionales universitarios, lo que nos hace parte de una minoría de la población. Hablamos varios idiomas, conocemos gran parte del mundo, tenemos familias bien constituidas en la mayoría de los casos, con ingresos económicos, que aunque men-

guados y cada vez menores, deberían avergonzarnos por excesivos, si los comparamos con el sueldo mínimo de los pocos que tiene trabajo.

Debemos estar conscientes que más del 80% de la población mundial, no tiene computador, ni una señora que le solucione los problemas. Es decir, no somos parte de la mayoría, y nuestra labor debe estar destinada a todos por igual, así el conocimiento real de nuestro hombre es fundamental para poderle ser útil.

Hace algunos años fui invitado a un importante evento internacional sobre "calidad de vida". Me estudié, como corresponde, cuanto libro y revista encontré sobre aquel tema muy de moda en esos tiempos. Después de varios meses de trabajo, leí con orgullo el resultado de mi investigación y pensé para mí mismo: "un buen trabajo". Sin embargo, de improviso, pensé que eso era calidad de vida para mí y para mi círculo de relacionados. Entonces, decidí poner a prueba los conceptos desarrollados y, explotando a mis alumnos de postgrado, como corresponde a un profesor que se precie, diseñé una encuesta que se le aplicó a una zona urbana de bajos recursos. El resultado fue que los factores considerados importantes en la calidad de vida, según fueron mis criterios, variaron fundamentalmente; y los que coincidieron, ocuparon lugares muy diferentes en la escala de valoración.

Por eso es que debemos conocer muy bien al hombre para el que vamos a hacer arquitectura, si queremos ser realmente útiles a la sociedad, a nuestra sociedad.

### ¿ARQUITECTURA PARA QUÉ?

En consecuencia, la Arquitectura, que es para el hombre, no es para hacer edificaciones más o menos vistosas o exitosas. Arquitecto que piense eso, está tan equivocado como el médico que piensa que su tarea sólo es curar enfermedades. La Arquitectura, debe ser para el bienestar y el disfrute de la vida, en especial de los que no tienen recursos, que son la mayoría.

La vivienda, el hábitat inmediato, los espacios de encuentro y reunión, las instalaciones de salud, educación, recreación y deporte a nivel de la comunidad, de cualquier sector de la ciudad, urbano o regional, es una responsabilidad que tiene que asumir la Arquitectura.

La Arquitectura no es para la gloria del arquitecto, ni par satisfacción del cliente en detrimento del usuario, ni para los actos inaugurales de los políticos de turno, ni simples decoración de exteriores. No. Con más frecuencia debemos dar respuesta a las exigencias del cliente, que solo en pocos casos es el propio usuario. Lo que no nos excluye de la responsabilidad con éste; sino, por el contrario, la incrementa porque somos, casi siempre, la única opción que tiene el

usuario de contar con alguien que le considere en lo que realmente es y de acuerdo con sus necesidades.

La deshumanización de las ciudades, la consiguiente suburbanización de su población, nos coloca frente a una búsqueda casi angustiada para crear espacios de hábitat para hacer más digna la vida de la gente. Esto demuestra que la Arquitectura debe proporcionar satisfacción al ser humano, que es un ser gregario por excelencia. Si tenemos en cuenta que las edificaciones consumen casi el 50% de la energía que se consume en el mundo, la responsabilidad de la Arquitectura es de proporciones incalculables. La Arquitectura, debe ser una respuesta coherente y sería a las necesidades humanas de acuerdo con los condicionantes del lugar y de la realidad en que se materializa.

Esta Arquitectura compleja y nuestra, requiere de la participación de profesionales y especialista de varios tipos, por lo que la solución no depende de un genio inspirado por musas, sino que debe ser el resultado del trabajo en equipo. La Arquitectura debe permitir, y, sobre todo, favorecer el desarrollo humano integral, desde los juegos de los infantes hasta el deseo de seguir viviendo de los más ancianos. Sólo cuando veamos una sonrisa radiante en la carita sucia de un niño pobre, es que podremos sentirnos satisfechos de nuestra labor.

### CAPACITACIÓN PROFESIONAL

Naturalmente todo esto requiere una capacitación adecuada de recursos humanos. Capacitación a nivel de pregrado, donde podemos y debemos plantearnos con toda justicia la interrogante de si podemos seguir formando "un arquitecto" o debemos formar a "los arquitectos". En este nivel, la juventud del candidato, la falta de una adecuada orientación preuniversitaria, el cambio de modelo académico, del cerrado de la educación preuniversitaria al relativamente más abierto de la educación universitaria, hace que la pérdida por deserción o fracaso, sea a veces hasta de un 50% en algunas carreras profesionales.

A nivel de postgrado el hecho de que el candidato ya formado como profesional, sabe con mayor certeza qué camino tomar, hace que la pérdida de cursantes raramente supere el 10%. La Especialización, como primer paso hacia la experticia; la Maestría, como un nivel elevado de formación que con frecuencia conduce a la investigación y a la docencia en educación superior; y, el doctorado, como el más alto nivel, tendiente a desarrollar nuevos conocimientos, capacita a los arquitectos para formular teorías, avanzar en las bases filosóficas y formarse como líderes. Es lo que parece constituir el nivel de mayor importancia par la profesión.

En nuestro tiempo es fundamental considerar que los recursos humanos en formación trabajarán en un futuro cada vez más rápidamente cambiante y que

llegarán a tener roles de influencia en una década o más. Hoy, cuando iniciamos en esta Facultad de Arquitectura el nivel de Doctorado, le abrimos una nueva puerta al futuro de la profesión.

### EL FUTURO

Así como titulé este discurso con dos preguntas, ahora me permito parafrasear al eminente filósofo Descartes, que dijo “pienso, luego existo”, afirmando: “pienso, luego pregunto”. Y con todo respeto formulo a los que tendrán el privilegio de seguir estudios de doctorado, algunas preguntas para pensar:

- ¿Dónde está el Museo de Arquitectura del Zulia? Y si en realidad existe una arquitectura zuliana?
- ¿Dónde está la Academia de Arquitectura del Zulia?
- ¿Dónde está el Concurso Anual de Proyectos de Estudiantes de Arquitectura del Estado Zulia?

- ¿Dónde están los Programas anuales de Extensión?
- ¿Dónde están los Informes anuales de actividades profesionales?
- ¿Dónde está la página de Arquitectura en la prensa local y nacional?
- ¿Cuándo se realizará el gran Foro Nacional que nos permita una revisión de los Estudios de Arquitectura y de las necesidades de recursos humanos?
- ¿Cuáles serán vuestros aportes a la nueva Arquitectura que hoy se insinúa?

Al reiterarles mis agradecimientos por esta oportunidad, les invito a que como profesionales responsables hagan los más nobles esfuerzos porque en breve se manifiesten los aportes de sus acciones, a una nueva contribución de la Arquitectura al desarrollo nacional y al bienestar y disfrute de la vida de todas nuestras mujeres y hombres que forman parte de nuestra propia realidad.



***Quórum Académico: revista especializada en temas de la Comunicación y la Información.*** Vol. 1, nº. 1 Enero-Junio. Centro de Investigaciones de la Comunicación y la Información (CICI). Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. 2004, 153 pp.

*Presentación de Elda Morales, Editora. Universidad del Zulia.*

*Quórum Académico* es un proyecto editorial que se funda en el reconocimiento de la comunicación como derecho colectivo y como fuente primaria de participación ciudadana. Creemos que la transformación necesaria de la sociedad y con ella de la Universidad debe partir de este mismo principio: el diálogo y el entendimiento que promueva la deliberación, la crítica y la lucidez para determinar cuáles son los objetivos del cambio requerido.

*Quórum Académico* es un proyecto concebido a largo plazo, su permanencia y continuidad es un compromiso para quienes creemos que el ejercicio reflexivo y la crítica teórica no se reducen a los espacios cerrados de la academia. El nacimiento de esta revista se acompaña de la certeza de que algo está ocurriendo con el pensamiento, que el saber está en movimiento, que la vida social espera, más que complicadas explicaciones causales, la descripción de lo que existe y cómo éste se expresa.

*Quórum Académico* es una respuesta a un ideal compartido por nuestra comunidad de investigadores de crear un foro de discusión teórica, epistemológica, metodológica y empírica sobre los profundos cambios en los ejes temáticos del ámbito de la comunicación y especialmente considerar el reto que representa su enseñanza en las universidades de América Latina. Esta posición impone como principio que lo fundamental en la definición de la comunicación va mucho más allá de la técnica. El estudio de la comunicación exige vínculos sensibles y muy estrechos con la sociedad y los nuevos paradigmas culturales.

*Quórum Académico* nace frente a una difícil coyuntura política y social en Venezuela. Las voces que se escuchan y los rostros que vemos son muchos, entre los cuales se confunden los actores principales de la reflexión teórica. Los espacios que hoy ocupa la gran red mediática, sus símbolos y el efecto espectacular de sus mensajes, hace cada vez más complica-

do identificar otros procesos de mediación ajenos al poder de los medios. Hoy, como nunca antes, el futuro de la democracia está indisolublemente vinculado a las formas de intermediación entre la comunicación y la política. Es decisivo por lo tanto gestar cambios en los enfoques, métodos y temas que deben abordarse en la investigación de la comunicación, no sólo por constituir un fenómeno planetario cuyas extensas redes y vínculos provocan profundas divisiones y exclusiones sociales y culturales, sino porque la comunicación también guarda un inmenso campo inexplorado desde donde también se puede inventar la emancipación.

*Quórum Académico* viene a contribuir con las publicaciones científicas periódicas y arbitradas en Venezuela, que den a conocer la producción de investigaciones en comunicación y su amplio campo disciplinar, y provocar un interesante debate en las diferentes universidades del país. Con este fin se propone alcanzar los siguientes objetivos: 1) lograr la difusión de resultados de la investigación científica en el área de la comunicación y la información; 2) consolidar espacios de divulgación de los estudios sobre las perspectivas actuales de la formación del comunicador social en Venezuela y América Latina; 3) fortalecer los intercambios de productos editoriales con nuestros pares en Venezuela y en la región latinoamericana; 4) crear la versión electrónica de la revista en la página web del Centro de Investigaciones de la Comunicación y la Información (CICI); 5) organizar las redes de información propuestas en el proyecto: "Sistema de Información para la gestión del conocimiento" que adelanta el CICI.

Agradecemos la especial y entusiasta respuesta recibida a la convocatoria que hemos hecho a reconocidos investigadores latinoamericanos dedicados al estudio de la comunicación en sus prestigiosas instituciones, y que han aceptado acompañarnos en este proyecto editorial como asesores internacionales y nacionales. De igual manera un especial reconocimiento al artista plástico zuliano Pedro Pina por el original diseño de portada de la revista y por su apoyo incondicional cuando este proyecto era sólo una idea.

Este primer número se publica gracias a las excelentes contribuciones de académicos expertos, en cuyo discurso se asocian y convergen diversas áreas del conocimiento (ética, ciudadanía, política, comunicación, información), lo que ratifica el carácter multidisciplinario del proceso de la comunica-



ción. La calidad y profundidad de sus planteamientos permiten la mirada más a fondo de la comunicación como fenómeno mundial. Así mismo vemos cómo el análisis de la práctica cultural que ella constituye y reconstruye devela los signos del poder y de la dominación, lo que hace más visible la otra dimensión de la crisis ética, social y política de nuestro tiempo, y que sin poder evitarlo hiere de manera sensible las más profundas convicciones humanistas.

Una respuesta a esta singular demostración de solidaridad, de respeto por el trabajo colectivo y de apoyo moral a un proyecto que se inicia, no puede ser otro sino el compromiso con la palabra, con las voces de los que aún permanecen excluidos, con el pleno ejercicio de los derechos ciudadanos, con la ética y la justicia como principios irrenunciables y con el pensamiento crítico como el camino de la libertad posible.

Mencionamos los títulos de los artículos que se presentan en esta primera edición: Raúl Fuentes Navarro: "Del intercambio de mensajes a la producción de sentido: implicaciones de una perspectiva sociocultural en el estudio de la comunicación"; José Marques de Melo: "Paradigmas comunicacionales que brotaron tempranamente en las Américas"; Jesús Becerra Villegas: "Apropiación, cultura y mediaciones"; Álvaro B. Márquez-Fernández: "Por una ética aplicada en el contexto del diálogo democrático"; Marcelino Bisbal: "Medios, ciudadanía y esfera pública en la Venezuela de hoy"; Eleazar Díaz Rangel: "El poder de los medios: un recorrido a saltos por sus relaciones con el poder político"; Yalaida Chacín de Jimeno y María Isabel Neïman de Segá: "Algunas consideraciones sobre la investigación de la comunicación en Venezuela en el S. XX: del modelo Lasswelliano a las nuevas tecnologías".

Beatriz Elisa Sánchez Pirela: **Pensamiento filosófico amerindio: Popol Vuh**. Colec. Investigación Mario Briceño Iragorry. Universidad Católica Cecilio Acosta, Ed. Astro Data, Maracaibo, Venezuela, 2004, 175pp.

Prólogo de Ángel Lombardi, Rector de la UNICA, Maracaibo.

El pensamiento mítico amerindio (a partir del *Popol Vuh*) estudiado por la Dra. Beatriz Sánchez Pirela, y presentado como tesis doctoral en la Universidad de Laval, Québec en Canadá, se plantea con profundidad y con evidente empatía la necesidad de estudiar y recuperar ese rico pensamiento amerindio, anterior a la llegada europea, y que permite re-valorizar el importante grado de desarrollo espiritual y cultural de estos pueblos, despectivamente llamados salvajes o primitivos y que en su momento hasta se pretendió negar su condición humana.

Como sostienen algunos autores, el drama de la conquista fue doblemente trágico, a la violencia física y al exterminio se agregó la agresión cultural a sus creencias en una pretensión descabellada de destruirlos o robarles el alma al destruir y negar a sus dioses y creencias.

Contrariamente a la tesis del "salvaje" el aborigen americano en general y en particular las llamadas culturas evolucionadas como esta centroamericana quiché-maya, logran una teogonía y una filosofía altamente elaborada y de una gran profundidad espiritual, expresada a través de mitos y símbolos como los recogidos en el texto estudiado por la autora, el *Popol Vuh*.

Es un lugar común hoy en día, entre lingüistas y antropólogos reconocer todo el valor literario, histórico y científico que tienen mitos y símbolos en las diversas culturas, y la autora se encarga de demostrarlo abundantemente en su trabajo, y en las citas y bibliografía que aporta.

Mitos y símbolos que no sólo expresan sino integran y permiten acceder a un vasto continente de creencias y hechos que abracan largos períodos de tiempo. Conservados inicialmente y transmitidos por la tradición oral (palabra sagrada por definición y lenguaje secreto) terminan casi siempre descifrados e impresos, de allí que la autora identifique el *Popol Vuh*, a través de una cita de G. Baudot como "El Libro del Consejos es pues este texto polifónico deslumbrante que es al mismo tiempo una cierta idea del hombre y una voluntad de explicar el Universo. Pero él es también una tentativa entre las más audaces (y quizás entre la mejor lograda) para hacer de la palabra el vehículo de la creación esencial y así mismo, en el corazón de las primeras palabras, para remitir el destello verbal, el secreto y el poder de las criaturas que intentan deshilar una civilización que les rebasa".

De la lectura de esta tesis de la profesora Beatriz Sánchez Pirela, se extrae un deslumbramiento frente a la fecundidad y profundidad de estas creencias de alto vuelo espiritual y la semejanza o parecido con otros textos sagrados, como el Antiguo Testamento o el mismísimo Korán. Se habla de una omnipotencia suprema, el dios Kabawil, artífice de la creación, Dios Supremo, Alma del Universo, Corazón del Cielo, pero igualmente un dios trínomico como relámpago, trueno y rayo destaca la palabra del origen a partir de los elementos naturales y particularmente el agua, semen celestial de donde salen "Hombres de Maíz". Esta teogonía cosmológica no evade ningún tema importante referido al Mundo y al Hombre: origen, destino, lucha entre el bien y el mal; conciencia, inmortalidad. Es un cuerpo de creencias elaborado y coherente, con una base matemática y cosmológica impresionante, tanto que llegan a elaborar tanto el calendario lunar como el solar de 365 días.

El libro sagrado, como todo libro sagrado, expresa una sabiduría colectiva y milenaria (con muchas semejanzas o analogías con otros textos sapienciales de la humanidad) lo que permitiría especular sobre influencias e inclusive sobre el origen único de la humanidad. En fin, este es un libro de muchos aciertos, pero el más importante es que, al mismo tiempo que nos informa e ilustra sobre el *Popol Vuh*, termina por incitarnos a leerlo y así recuperar directamente el goce y el aprendizaje de un libro extraordinario que nos habla de estos ancestros ilustres y su gran desarrollo espiritual y cultural alcanzado.

De alguna manera se está pagando una deuda, al devolverle el alma robada a un pueblo que también supo “andar erguido y contemplar el cielo” (Kant). El tiempo presente latinoamericano culturalmente es rico precisamente por estos ancestros, mal llamados “primitivos o salvajes” que al igual que los antepasados africanos permitieron desarrollar un sincretismo creador y una verdadera “raza cósmica” que nos comunica y vincula con todos los pueblos y culturas del mundo.

La autora se pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana y con este trabajo se responde a sí misma sobre la realidad e importancia de esta filosofía que expresa muchos siglos de evolución cultural y civilizatoria y en especial los últimos 500 años, con su mestizaje racial y cultural que continúa, configurando una identidad múltiple y compleja, afincada profundamente en la dignidad y libertad de cada ser humano.

Si algo nos demuestra el presente trabajo es que en términos espirituales y culturales no hay pueblos inferiores, simplemente diferentes, porque en cada uno anida y se expresa el espíritu de la creación.

Gregorio Valera-Villegas: *El silencio y los juegos de la memoria (Relatos)*. Caracas: EBUCV, 2003.

Douglas Bohórquez, Poeta y profesor de literatura, ULA-Trujillo, Venezuela.

Gregorio-Villegas escribe para inventar su propio reino. El reino de la memoria: un hábitat ajeno al caos, al sentimiento de pérdida o de disgregación. Un reino, la ficción, desde cuyas máscaras Valera-Villegas se desplaza entre el sueño y la realidad, la imaginación y la utopía.

El mundo de estos relatos es ese otro país imaginario, especulativo, de una identidad incierta, plural, inestable. A él nos conduce ese puente encantado que es el lenguaje de una memoria colectiva que no cesa de re-inventarse en cada uno de estos “ejercicios” narrativos. Aun cuando parecen referimos hechos, personas o lugares reales cada una de las escenas, personajes o ambientes de estos relatos no son sino máscaras o figuras verbales, amantes del juego,

de la ironía, de los cambios de identidad. Así Fabricio, el preso, el policía o El Silencio, aún cuando pudieron alguna vez ser soñados o vividos, no son ahora sino máscaras, figuras imaginarias que proceden del evanescente país de la memoria.

La memoria es aquí pues, un modo de la ficción. Una ficción que aún siendo artificio, invención de lenguaje, no puede ser sino crítica del sentido y de la realidad, lectura e interpretación de lo que hemos sido, de lo que somos. La memoria, siendo diálogo, juego de lenguajes, es también testimonio. Por lo tanto, quiero señalar que aún cuando es evidente que hay en estos relatos un goce de la palabra, la búsqueda de una forma narrativa que seduzca al lector, no estamos en presencia sin embargo, de textos adánicos o inocentes, que puedan comprenderse fuera de una interacción crítica o política.

Cuando decimos crítica o política, no queremos significar un mensaje unívoco que denuncia un determinado hecho o realidad. Queremos indicar que la literatura es aquí ciertamente goce y placer estético, artificio, como hemos dicho, pero también un modo de conocimiento sensible, de lectura interpretativa. Diríamos que, de algún modo, Gregorio Valera-Villegas escribe para volver a leer, para confrontar versiones de sí y del país, para conocer (se) y reconocer (nos) a través de esas distintas versiones de sí mismo y del otro, de lo otro, que configuran sus textos, sus personajes, las disímiles atmósferas que inventa. Una manera de leer y ordenar el caos, el laberinto, ese Silencio urbano que es quizás metáfora de la sociedad que somos.

Así, el tono reflexivo de su discurso narrativo subraya también cierto gusto especulativo propicio a la confrontación verbal, a ese diálogo sensible, a veces erudito, que constantemente inventa al otro. Diríamos que el auténtico modo de ser de estos relatos es el diálogo. Diálogo que puede ser también drama, epístola, puesta en escena de diversos lenguajes y perspectivas ideológicas como de hecho ocurre en todos los textos, pero particularmente en el primero, que da título al libro. Todos los personajes discuten, y el diálogo por lo general, al condensar tiempo y espacio, es el ámbito en el que fluye o discurre el relato.

Por eso estos textos, más que copiar lo real, lo transfiguran a través de la mimesis que realizan de diversos lenguajes: el de una pareja de universitarios, un guerrillero, un preso revolucionario, los cifrados mensajes políticos de una conspiración, los empleados que se reúnen alrededor de la barra de un bar, entre otros.

Los personajes son sus discursos confrontados. Los relatos crecen en estas auténticas “disputatio” a través de las que se devela el personaje mismo, se desmitifica la Historia, se convoca un clima anímico, se conocen objetos y conceptos. Pero esta confrontación de discursos y formas (conversaciones, monólogos, epístola, teatro, entrevistas, noticias, in-

formaciones, etc.), puede asumir también el juego o contraste de planos espacio-temporales, tal como ocurre en el relato "Un febrero de presagios" en el que se establece un contrapunto discursivo entre la crisis y crecientes agresiones verbales de una pareja y la situación de violencia y crisis política del país.

Marca pues a este libro una definida pasión por el lenguaje. Suerte de "prueba" o "ejercicio" narrativo, cada relato ensaya una posibilidad de escritura, una aventura de la forma a la que el escritor se entrega con la constancia de quien busca el hilo de Ariadna. Celebramos que haya comenzado esta aventura. Género difícil, el cuento exige atrapar al lector y mantenerlo en la tensión de su discurso hasta la última frase. Creo que Gregorio Valera-Villegas es consciente de esta exigencia. Estos textos así lo confirman.

David Rousset: *El universo concentracionario. Memoria Rota. Exilios y Heterodoxias*. 2004, 110 pp. ISBN: 84-7658-674-4 PVP: 8 €

ANTHROPOS EDITORIAL. Apartado de Correos 224.08191 RUBÍ (Barcelona). el. 936972892 fax 936972296 promocion@anthropos-editorial.com / www.anthropos-editorial.com

David Rousset (1912-1997) Militante político, periodista y escritor. Luchó en la resistencia y fue deportado a Buchenwald. De su testimonio lúcido y sobrecogedor da fe este libro. Militó en las filas trotskistas entre 1943 a 1947 lo que valió el arresto por la Gestapo y la deportación a varios campos y finalmente a Buchenwald. Cuenta que una de las razones de su supervivencia fue el ocultar su filiación trotskista a los presos estalinistas que ocupaban puestos claves en el aparato clandestino en los campos y que hubo uno de ellos que lo tuvo bajo su protección. A él se debe la expresión hoy universalizada de "el universo concentracionario", título de su primer libro (1946) sobre los campos, que ahora se edita en español, al que siguió "Les jours de notre mort" su gran obra (1947).

De familia modesta protestante, filósofo de formación, pronto se implica en la actividad política como socialista, luego como trotskista; forma parte del grupo de militantes que desde principios de los años treinta denuncian la amenaza nazi y el comunismo estalinista. Tras la liberación y su recuperación física y de su memoria, la nueva revista *La Revue Internationale*, a instancias de Merleau-Ponty, le pide un artículo sobre su testimonio de los campos. Finalmente se decide a dictar a su mujer un texto largo: "El universo concentracionario" que será publicado en varios números. Este escrito rompe con lo que habitualmente se escribía entonces; dejando a un lado el acercamiento inmediato al horror de los campos y siendo el primero que describe con un estilo

concentrado, directo, y con análisis casi clínico el sistema que gobernaba en los campos.

El universo concentracionario muestra que esta sociedad de los excluidos no es algo ocasional, ni una consecuencia imprevista de la guerra, ni un error, ni un exceso del nazismo, sino que surge como una concepción del orden social en el que el asesinato, la degradación, la eliminación es lo normal, y en donde la organización del trabajo y de la vida reproduce hasta el absurdo la de cualquier empresa normal. Al frente reina una administración burocrática; sus patrones son los verdugos, los empleados son los trabajadores forzados, los presos. Allí el individuo trabaja sin límite alguno, es un productor inmatriculado, un esclavo anónimo cuya suerte final carece de interés. Nada interrumpe la buena marcha de la industria nacional-socialista. La mano de obra que sucumbe, es reemplazada y cuando el preso muere, incluso su cadáver, nueva materia prima, será rentable.

Rousset pone en evidencia la máquina nazi aplicada al pie de la letra hasta sus últimas consecuencias: la de la lógica concentracionaria, la que pertenece a la ideología y al universo nazi y ahora podemos decir a todo universo mental único, el que justifica el poder de unos "los elegidos o seres superiores" sobre los inferiores, los demás—los otros. Y a la vez muestra cómo el espíritu de resistencia es el combate por la Vida, contra las fuerzas anti-Vida; cómo en una sociedad donde la lucha individual por sobrevivir se convierte en moral y justifica todas las debilidades, allí la solidaridad del grupo reintroduce lo humano. El sistema concentracionario inserta un término nuevo universal en la comprensión del nazismo: *El universo concentracionario*, el culmen extremo de un orden fatalista fundado en la autosupremacía (por eliminación de lo ajeno) de la raza "elegida" que antes de haber aplastado a Europa, se ejerce en sus hijos "pervertidos": judíos, socialistas, comunistas, ladrones, homosexuales, todos los sospechosos de alterar el orden establecido...

El propósito de los campos es, por supuesto la exterminación física, pero la finalidad real del universo concentracionario va mucho más lejos. El S.S. no concibe a su adversario como un hombre normal. El enemigo, en la filosofía S.S., representa la fuerza del Mal intelectual y físicamente manifestada. El comunista, el socialista, el liberal alemán, los revolucionarios, los resistentes extranjeros, son las representaciones actuantes del Mal. Pero la existencia objetiva de ciertos pueblos y razas: los Judíos, los Polacos, los Rusos, representa la expresión permanente del Mal. No es necesario para un Judío, un Polaco o un Ruso actuar en contra del nacional-socialismo; por nacimiento, por predestinación, son unos herejes no asimilables destinados al fuego apocalíptico. La muerte por sí misma no tiene pleno sentido. Únicamente la expiación puede ser satisfactoria, apaciguadora para los Señores. Los campos de concentración son una impresionante y compleja máquina de expia-

ción. Los que deben morir van hacia la muerte con una lentitud calculada para que su degradación física y moral, llevada a cabo gradualmente, les haga, al fin, conscientes de que son unos malditos, unas personificaciones del Mal y no unos hombres. El sacerdote justiciero siente una especie de oculto placer, de íntima voluptuosidad, en aniquilar los cuerpos.

ÍNDICE: I. Las puertas se abren y se cierran. II. Los primogénitos de la muerte. III. Dios dijo que habría una tarde y una mañana. IV. Extrañas obsesiones ocupan sus cuerpos. V. Existen muchas moradas en la casa del Señor. VI. No existe desembocadura donde los ríos confluyan. VII. Los ubuescos. VIII. Tiendo mi cama en las tinieblas. IX. Los esclavos sólo entregan sus cuerpos. X. Para qué sirve a un hombre conquistar el mundo. XI. Los dioses no tienen su residencia en la tierra. XII. Las horas silenciosas de los S.S. XIII. La teoría de los poderes. XIV. Los hombres no viven únicamente de política. XV. El deseo también está corrompido. XVI. Un rostro desconocido de la lucha de clases. XVII. Las aguas del mar se han retirado. XVIII. Los astros muertos prosiguen su curso. Glosario

Varios autores: **Jorge Luis Borges: La Biblioteca, símbolo y figura del universo.** Serie: Palabra e imagen de Iberoamérica. 2004, 189 pp., ISBN: 84-7658-640-X, PVP: 10 €

ANTHROPOS EDITORIAL. Apartado de Correos 224.08191 RUBÍ (Barcelona). el. 936972892 fax 936972296 promocion@anthropos-editorial.com / www.anthropos-editorial.com

Siempre es difícil acercarse a una obra tan importante, compleja y discutida como todo lo que se refiere a este autor. Sencillamente es el precio de su creación, originalidad y honda innovación en los conceptos, los temas y la sensibilidad estética. Pero el conjunto de los trabajos que aquí se presentan constituyen una verdadera guía para transitar placenteramente por el laberinto de sus maravillosos universos, bibliotecas, ficciones y poemas. Toda una unidad magnífica que detiene el tiempo del sueño y la memoria, transposición de anochecer en amaneceres en el suspense narrativo de *Las mil y una noches*, *La isla del tesoro*, *La Iliada*, o *El hacedor*, *The Markel*, el poeta. Borges, el creador de mundos.

Es una nueva edición ampliada y puesta al día del libro *Jorge Luis Borges*. Premio Miguel de Cervantes 1979, publicado en 1989.

ÍNDICE: Poética de la vigilia: las voces disidentes del sueño y la memoria, por *Ángel Nogueira Dobarro*. Jorge L. Borges: un soñado espejo para su paradójico laberinto, por *María Victoria Reyzábal*. Borges, él mismo, por *Carlos Meneses*. Los dos Borges desde su palabra, por *María Payeras Grau*. Jorge Luis Borges, o el sueño dirigido y deliberado de la

literatura, por *Teodosio Fernández*. Bibliografía de y sobre Jorge Luis Borges. Cronología de Jorge Luis Borges.

Pablo Fernández Christlieb: **La sociedad mental.** ATT Psicología. 2004, 285 pp. ISBN 84-7658-682-5 PVP: 15,5 €

ANTHROPOS EDITORIAL. Apartado de Correos 224.08191 RUBÍ (Barcelona). el. 936972892 fax 936972296 promocion@anthropos-editorial.com / www.anthropos-editorial.com

Esta obra presenta una psicología para comprender la sociedad, cosa que la psicología general no podía hacer y que la psicología social nunca hizo.

El solo nombre de la psicología social prometía conocimientos interesantes –la existencia de una mente colectiva, de un pensamiento que no radique en el individuo– que nunca cumplió. Este ensayo forma parte del proyecto largo, iniciado con *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo Más Tarde*, que consiste en averiguar el significado de este nombre y asimismo de dotarlo de contenido, es decir, de hacer una psicología social que cumpla lo que promete.

Si en la primera obra se trata la historia de la disciplina, su epistemología y su campo de estudio, en la presente se toma la idea central de forma, en su sentido más cotidiano, como las formas de ser o las formas del arte, de las nubes, de las calles...

La forma es aquello que tienen en común lo espiritual y lo material, las palabras y las cosas, el pensamiento y el sentimiento. Resulta de todo ello una cierta aproximación estética desde la que se construye una versión psicológica de la sociedad, a través de temas tan variados como las canciones, las mercancías, los recuerdos, los juegos, la física o la elegancia, entre otros, porque, ciertamente, las formas de estas cosas es el pensamiento de la sociedad, ya que los pensamientos son formas, y la sociedad es mental.

Se logra así en el texto una defensa de la cultura, por una parte, y una crítica de la incultura contemporánea, por la otra. Por lo mismo, carece de todo tecnicismo –ni siquiera se usa casi la palabra psicología– y está escrito con fluidez y humor. Es un ensayo siempre más cercano a la literatura y a la conversación que a la ciencia ruda, lo cual permite una amplia difusión.

EXTRACTO DEL ÍNDICE: Introducción. 1: La idea de forma. 2. Inauguración de la realidad: 2.1. La intensidad. 2.2. Lo extenso. 3. El lenguaje: 3.1. El silencio lingüístico. 3.2. Lenguaje poético. 3.3. Lenguaje especulativo. 3.4. Lenguaje técnico. 4. Los objetos: 4.1. Los objetos de lejos, de cerca y desde dentro. 4.2. Sentimientos: arte y ciencia: mercancías. 4.3. El secreto de las cosas. 5. Los re-

cuerdos: 5.1. La historia. 5.2. La memoria. V.III. La velocidad. V.IV. El olvido. V.V. La edad. Cap. VI. Los mitos: VI.I. Lugares dados. VII.II. La dislocación del espacio. VI.III. Retorno eterno del mito el. Cap. VII. El ritmo. El juego. La función: VII.I. Una realidad envolvente. VII.II. Unas realidades envueltas. VII.III. Una sociedad disparatada. Conclusión. Bibliografía. Índice de nombres. Índice de temas.

Adriana Arpini (C): *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericana*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2003. 301 p.

Presentación de la edición.

Los trabajos reunidos en este volumen resultaron de diversos seminarios realizados entre los años 1999 y 2001, con la participación de jóvenes graduados y alumnos del último año de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Dichos seminarios se organizaron como actividades de extensión en el marco de una investigación que abordó, con los criterios propios de la Historia de las Ideas latinoamericanas, diversas manifestaciones discursivas en las que se plasmaron puntos de vistas alternativos o críticos respecto de la forma de modernización que se impusieron en nuestros países desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX.

La publicación está dividida en dos partes. La primera contiene un conjunto de trabajos cuyo propósito es aunar criterios conceptuales y perfilar herramientas metodológicas para el análisis discursivo en el marco de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Se consideran, en primer lugar, los aportes del historicismo, teniendo en cuenta su evolución a través de diversas etapas y prestando especial atención a los aportes de José Gaos. La formulación del historicismo gaosiano, que surge del interés por dar consistencia a la Historia de las Ideas hispanoamericanas implica la desmitificación de la idea de originalidad absoluta de la filosofía; el reconocimiento de que las ideas filosóficas se disciernen a partir de un complejo entramado de ideas sociales, políticas, económicas, etc., cuyo análisis se realiza desde un presente igualmente complejo y cambiante; ello conduce a una problematización de la noción de sujeto y a una novedosa caracterización del método de la Historia de las Ideas.

En segundo lugar, se examina la polémica acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica, que a finales de la década de los '60 tuvo como principales protagonistas al peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. Dicha polémica mostró los límites del historicismo clásico y señaló la necesidad de una renovación de los criterios teóricos y metodológicos de la Historia

de las Ideas, traspasando el horizonte académico tradicional y enriqueciendo la discusión con aportaciones procedentes de otros ámbitos disciplinares, especialmente aquellos que se ocupan del lenguaje y la comunicación.

En efecto, los desafíos que actualmente afronta nuestra Historia de las Ideas hacen necesaria una ampliación metodológica, como la realizada por Arturo Roig, mediante la incorporación de elementos procedentes de la Lingüística, la Semiótica, la Teoría del Texto. El análisis de las propuestas de Sigfried Schmidt acerca de la consideración del texto como fenómeno lingüístico-social, y de Julia Kristeva en su intento por comprender el texto desde el momento mismo de su producción, se inscriben en esa búsqueda de nuevos horizontes teóricos y metodológicos para la Historia de las Ideas latinoamericanas y permiten proponer una caracterización del ensayo a partir de la gestualidad. Estos temas se estudian en el tercer capítulo de la primera parte.

En la segunda parte se pone a consideración del lector una serie de trabajos sobre temas y autores de nuestra América. A través de ellos se evidencia que los discursos que expresaron los proyectos de modernización impulsados en distintas regiones de América Latina desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, no constituyen una unidad homogénea en la dimensión teórica ni en la práctica. El trabajo que introduce la segunda parte da cuenta de la heterogeneidad que se manifiesta tanto en una consideración diacrónica como en una sincrónica. Con respecto a la primera, se señalan dos momentos de inflexión de los modos de implementación de la modernización en América Latina, uno en torno a 1930 y otro alrededor de 1970. Se trata de momentos críticos en los que se manifiesta la vulnerabilidad de los esquemas modernizadores como consecuencia de los impactos de las crisis mundiales. En torno a esas fechas se esboza una cronología que permite ordenar los discursos analizados en tres ciclos modernizadores que se extienden aproximadamente desde 1880 a 1930 el primero; desde esa fecha hasta 1970 el segundo, y desde entonces hasta finales del siglo XX el último. Un análisis sincrónico permite reconocer que junto a los discursos que impusieron una determinada forma de modernización, existieron otros discursos que manifestaron posiciones críticas y en muchos casos abiertamente antagónicas, así como propuestas alternativas al modelo modernizador implantado. En los capítulos que siguen se consideran algunos de esos "otros discursos".

En el trabajo sobre "El desierto en la obra de Sarmiento", María Belén Ciancio muestra que la noción de "desierto", lejos de responder a una descripción geográfica o demográfica, operó como categoría programática, connotada social, cultural y políticamente; constituyendo así, un criterio para designar todo lo que queda fuera del "espacio civilizado" y



para la demarcación de fronteras territoriales, incluso mucho tiempo después de ser formulada por Sarmiento.

Marcos Olalla, en su trabajo sobre "Bohemia y anarquismo en Alberto Ghirardo", señala que la primera década del siglo XX se caracteriza en el campo de la literatura por la condición bohemia de quienes encarnaron el propósito modernista de otorgar autonomía al quehacer literario, desarrollando, no obstante, una percepción alternativa del proceso modernizador en América Latina. En el caso de Ghirardo, el intento de alcanzar una síntesis entre literatura y política, entre lenguaje modernista y militancia anarquista adquirió tintes trágico en sus producciones.

Adriana Petra, en su análisis de "La ciudad anarquista americana. Ideología y discurso en una utopía de principios de siglo XX", escrita por Pierre Quirote en 1914, sostiene que la utopía, como función que se expresa en el lenguaje, lejos de responder al género de literatura de evasión, trabaja sobre el presente haciendo que las personas tomen conciencia de los desperfectos del mundo actual, para transformarlos de acuerdo con las exigencias de su propia realidad.

En "Antagonismo y revolución: una lectura axiológica de un discurso de Roberto Fernández Retamar", Alejandra Gabriele señala que el autor sitúa su discurso en el contexto de influencias políticas e intelectuales originadas por la revolución cubana y analiza la realidad latinoamericana en función de un proyecto emancipador. La confrontación entre Nuestra América y Occidente, no se resuelve como mera inversión de valores, sino que involucra una profunda crítica de los supuestos que fundamentaron los procesos de modernización -occidentalización- de América Latina. Dicha crítica abre la posibilidad de una propuesta superadora de la contradicción.

María José Guzmán trabaja sobre un cuento de Gabriel García Márquez, "El ahogado más hermoso del mundo", escrito en 1968. Su principal personaje, un muerto, plantea la ambigüedad que da vida al relato, dando lugar a una serie de antagonismos y tensiones a partir de los cuales, sin menoscabo de la complejidad, es posible una mirada diferente sobre la realidad.

Adriana Arpini ilustra la tensa relación entre universalidad e identidad a partir del análisis de dos reflexiones surgidas en contextos históricos diferentes: una realizada en la década del '40 por el cubano Fernando Ortiz, acerca del problema de las razas; otra encarada por el mexicano Luis Villoro en los años '90, en torno a la problemática de una ciudadanía multicultural. Queda señalado que la posibilidad de una superación, si bien requiere de un análisis teórico formal, se juega fundamentalmente en el ámbito práctico político.

En "El nuevo hombre de las nuevas utopías"; Sonia Vargas considera escritos de Darcy Ribeiro

posteriores a 1980, en particular el que lleva el sugestivo título de "El abominable hombre nuevo". Considera que el autor produce un nuevo desplazamiento en la comprensión de las principales categorías propuestas en sus anteriores estudios de antropología, proponiendo la búsqueda y reedificación de un Hombre Alternativa, capaz de trabajar en el presente por una vida que valga la pena ser vivida.

Maximiliano López, por su parte, analiza discursos posteriores a 1980 de otro brasileño, Paulo Freire. Señala que si bien su pensamiento mantiene una lealtad creadora con las ideas de liberación y diálogo, al concebirlas como partes de un proceso histórico y mudable, necesita asumir los desafíos teóricos, políticos y pedagógicos de cada nueva situación. Propone diferenciar tres momentos en la producción freireana y muestra que en el último, la presencia de temas relacionados con la identidad, el poder y el deseo, llevan a pensar de manera renovada el proyecto de liberación y la obligación política.

El trabajo de Natalia Baraldo sobre "Civilización y barbarie en el discurso dominante en 1976", pone de manifiesto la reutilización de las categorías sarmientistas en un marco político e ideológico en que el polo de la civilización resultó identificado con el mundo occidental cristiano, mientras que el polo contrario, el de la barbarie quedó asimilado a la subversión, revelando una manera particular de construcción del adversario.

Antonio Sidekum (Org): *Alteridade e multiculturalismo*. Editorial UNIJUL, Ijuí, Rio Grande do Sul, Brasil, 2003. 464pp.

Presentación de A. Sidekum, Brasil.

El presente libro propone algunas reflexiones sobre el tema de la "Alteridad y el multiculturalismo". El asunto se plantea a partir de una perspectiva de la cultura latinoamericana. La idea de compilar este tomo, surge de un debate que se presentó en la "Oficina sobre Multiculturalismo", realizado durante el "II Forum Social Mundial" en Porto Alegre, en el verano de 2002. La mayoría de los temas fueron presentados y discutidos en aquella oportunidad. Algunos de los autores que no pudieron estar presentes en ese Forum, aceptaron participar activamente en la idea de esta publicación, y enviamos sus excelentes textos.

El enfoque principal de la temática es un análisis crítico de la política de la industria cultural, la dimensión inter técnica, la identidad cultural, el proceso de inclusión y exclusión social y la difícil tarea filosófica del reconocimiento del protagonismo histórico de la subjetividad de los pueblos latinoamericanos. Los presupuestos de la filosofía intercultural y los desafíos de una ética para una sociedad intercultural y pluralista, son los estudios que despiertan

cada vez más nuestro interés y sirven de base fundamental para la discusión del reconocimiento político de los grupos y los pueblos que innumerables veces, han sido reducidos a la marginalidad anónima y cruel de una periferia excluyente o simplemente marginalizante de la vida y el mundo político en los últimos siglos.

Los planteamientos se originan, por un lado, a partir de las diversas tendencias de una educación inter étnica y, por el otro, del debate ético instaurado por las consecuencias históricas producidas por la globalización de la economía mundial y por la mundialización de los medios de comunicación social, que vienen a instaurar el pensamiento único y unidimensional. Se reflexiona, con profundidad, sobre las dimensiones instauradas por la globalización y por la mundialización que imponen de nuevo a la humanidad un enorme sufrimiento sin piedad, además de la violencia producida por la actual era de las incertidumbres. Esta era penetra y recorre todas las interacciones de la vida del planeta. Incertidumbre y constante sospecha originada por la crisis incommensurable del capitalismo global. Creemos, por cierto, que la actual situación histórica no debería ser analizada sólo desde un punto de vista negativo, sino también, a partir de las posibilidades positivas que el sistema mundial contempla, tales como: la red de comunicaciones, las informaciones universales, el avance en las conquistas de los derechos humanos, el espacio político de los movimientos sociales, el marco de la Filosofía Intercultural, el debate desencadenado por el pensamiento acerca de la identidad cultural, sobre el pluralismo y sobre el espacio dado a la crítica del fetichismo de la globalización del materialismo histórico, sobre el cuestionamiento, a nivel internacional, de los sistemas jurídicos que no son imparciales, de los cambios sociales constantemente observados en las grandes empresas para la participación en el lucro y en la gerencia de las mismas.

El tema del multiculturalismo ya ha alcanzado un nivel de discusión académica. Ese alcance es la marca principal de las últimas décadas del siglo XX. Ese avance se ha consolidado sistemáticamente, por los estudios comparados de la cultura, descubiertos por la antropología cultural (Durant) y por la psicología aplicada, también conocida como psicología social intercultural (Adair). Otro factor, sin duda más fundamental, es la lucha desencadenada por la conciencia de la última generación de los derechos humanos. Esa lucha de los derechos humanos debe ser desarrollada como un movimiento social contemporáneo con mayor fuerza y radicalismo, que enfatice el derecho a la diferencia y abarque en su delicado y difícil trabajo filosófico el rescate de la memoria y de la historia de las víctimas que habían sido condenadas al silencio. En este sentido se podría citar otro factor de importancia capital, que es un ensayo de aplicación en muchos otros países, de una política del pluralismo y del reconocimiento de la identidad

cultural de los diversos grupos étnicos que reivindican el respeto a su "ethos cultural" y su dignidad humana construida a partir de la diversidad de las cosmovisiones históricas (Taylor). Ese fue el esfuerzo realizado por la UNESCO, a través de innumerables conferencias internacionales y firmando declaraciones sobre los derechos a la diversidad cultural y sobre el reconocimiento político de la identidad cultural. Como marco histórico del estudio de la interculturalidad y del multiculturalismo, a partir de la concepción filosófica, se pueden citar brevemente, los acontecimientos de la caída del Muro de Berlín y el derrocamiento de la Unión Soviética, que despertó antiguos odios y nacionalismos, la conmemoración de los 500 años del "Descubrimiento" y Conquista de América, la Conferencia Episcopal latinoamericana de Medellín, en 1968, de Pueblo en 1979, y de Santo Domingo en 1992, y el atentado del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos, entre otros, como los principales cambios que permitan una comprensión del multiculturalismo y del reconocimiento político del "otro" en su alteridad, manifiesta en una interpretación ética.

La temática central de los artículos se concentran en la reflexión originaria de la ética intercultural. Podríamos subrayar un aspecto fundamental y centralizador, presente en todo el libro, que es la reflexión sobre la crisis de la sociedad mundial contemporánea. Esa crisis tiene alcances importantes por ser una crisis histórica y de proporciones incuantificables, pues se trata ante todo, de una crisis ética, que es conocida como una crisis de valores. Esa crisis se revela por la incontrolable violencia que reina en nuestras sociedades. La misma podría ser encuadrada en el marco de la violencia institucionalizada por el Estado y el incontrolable proceso de destrucción de los valores fundamentales de la sociedad civil, en los aspectos que se refieren a la familia, al valor de la vida humana, la protección de la vida de los animales y de las plantas, del sistema educativo democrático y de nuevos modelos de regulación para la interacción de la vida humana.

Desgraciadamente somos testigos de una circunstancia trágica y lamentable por el hecho de que, aún en los albores y de los primeros pasos iniciados en este nuevo milenio, celebrado por la Era Cristiana, todavía tengamos que ser castigados y derramar amargas lágrimas sobre la miseria humana causada por el odio, por el nacionalismo desenfrenado, por la impunidad a toda forma de prácticas de la corrupción. Y lo que mucho ahora sentimos es estar distantes de la ética del discurso y de la comunidad ideal de comunicación. Constatamos que la tragedia contemporánea se acentúa, más ahora, por la ausencia de la experiencia de lo sagrado en la vivencia del "cara a cara" con la alteridad del "otro que se revela" (Levinas), maestro, altura, mandamiento y nuevo lenguaje (Levinas). A pesar de todo lo que desconfiamos, se delinea y predomina, del mismo modo, en el origen ínti-



mo del ser humano, una esperanza, aunque nostálgica del paraíso perdido, que paulatinamente será recuperado y que se irá transformando en una posibilidad para concretar, históricamente, las visiones, nuestros sueños y los de nuestros ancianos y jóvenes, transportando esa esperanza para nosotros mismos como una utopía concreta (Bloch), y como un aliento para construir una sociedad justa, que sea capaz de realizar plenamente el ideal humano con audacia y con todo coraje ético.

Todo esto exigirá de cada ser humano una transformación. Y por esta fe en lo humano, es que nos hacemos capaces de concebir y construir un mundo posible: que es multicultural e intercultural. Soñamos y queremos consolidar un mundo humano de plenitud, concebido y construido en el reconocimiento político, la justicia y la fraternidad. Esa esperanza es la razón para intensificar nuestra acción queriendo erradicar las profundas causas de la violencia. Esa violencia incluye la pobreza, la exclusión social, la ignorancia y la discriminación. Según Koichiro Matsuura, Director General de la UNESCO, nosotros debemos, por lo tanto, más que nunca, trabajar en la próxima oportunidad para desarrollar una estrategia preventiva global comprendiendo sus dimensiones culturales, económicas y sociales. En otras oportunidades, el mismo Director General de la UNESCO considera que esa solidaridad inacabable del pensamiento y la acción es esencial para borrar la injusticia y los peligros de un cierto tipo de globalización y de fanatismo fundamentalista. Hay una necesidad de repensar la globalización y de darle una cara más humana, más justa, alcanzando otros valores, que de hecho, sean diferentes a los del mercado. En esa perspectiva la Conferencia General de la UNESCO, en su 31ª sesión, acaba de adoptar unánimemente la Primera Declaración Universal de la Diversidad Cultural. El reconocimiento de toda nuestra diversidad creativa es un paso crucial que afirma nuestra adhesión a los valores y a los principios éticos comunes.

**La Otra Facultad.** Vol.1, n° 1 Enero-Junio. Facultad Experimental de Arte, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2004, 68 pp.

Presentación de Reina Valbuena, Editora y Decana de la Facultad Experimental de Arte, Universidad del Zulia.

“La otra facultad...” es una publicación que viene a recordarnos que en L.U.Z. existe “otra Facultad” destinada a desarrollar “otras facultades”, por lo general excluidas de los pensa de estudios universitarios: la sensibilidad, la intuición, la afectividad, la emocionalidad, la creatividad, la visión estética, la actitud lúdica ante la vida, además de las que por vía cognitiva se desarrollan en las Facultades comprometidas con la ciencia y la técnica: razonamiento ló-

gico, pensamiento crítico, análisis y síntesis, dominio de las estructuras lingüísticas de nuestro idioma, aprendizaje de nuevas lenguas, ética, entre otras.

Es este un esfuerzo editorial que presenta-mos a la comunidad universitaria a título de muestra de lo que puede ser, de lo que puede decirse desde este lugar de enunciación. Tal vez sea éste un número único, o sigan otros en el futuro; o quizá la revista adopte otro nombre, otro talante, otro formato. En esta edición, al tiempo que declaramos que cada autor es responsable de las ideas y opiniones que aquí emite, nos sentimos afortunados y agradecidos de contar con las colaboraciones de un grupo de reconocidos intelectuales que han tenido la gentileza de enviarnos sus artículos. Su prontitud al responder a la solicitud de escribir algo para “La otra facultad...”, así como la calidad de sus aportes, nos dicen que, además de “otras facultades”, hay “otros mundos” donde la gente es solidaria, creativa y comprometida con los quehaceres que elevan la condición humana, la transforman y la dignifican.

Considerando que la Plástica y su concomitante, la Museología, tienen ya significativa presencia en nuestra Escuela de Artes Plásticas y se han proyectado a través de varias exposiciones realizadas dentro y fuera del recinto universitario, hemos querido en esta publicación dar espacio a las otras manifestaciones del arte que un día esperamos vivan y convivan en la Facultad Experimental de Arte: la Música y las Artes Escénicas y Audiovisuales. Así, Osvaldo Nolé nos trae sus reflexiones sobre música y educación; Víctor Fuenmayor diserta sobre técnicas del cuerpo y técnicas de la danza; Alejandro Vásquez nos muestra cómo el autorretrato es una representación simbólica de autoconstrucción del imaginario corporal; Evaristo Pérez Suárez escribe sobre el éxtasis moderno que se manifiesta en la Fotografía; Emérita Fuenmayor nos presenta una película sin subtítulos; Mario Morales nos revela virtudes y pecados del teatro zuliano; Ofelia Soto, desde su mirada crítica, escribe una nota sobre La Caja, obra teatral argentina presentada en el Centro de Bellas Artes de Maracaibo con motivo del XV FESTIVAL INTERNACIONAL DE TEATRO; Lida Franco Faría, en memoria de su hija Mirna, nos permite un breve atisbo a lo que significa escribir y leer poesía; y Fernando Asian presenta y explica el logotipo de la Facultad Experimental de Arte, del cual es autor. A todos ellos, la inmensa gratitud de quienes trabajamos en y por “la otra Facultad...”.

### La otra facultad...

Tras la breve presentación de la revista, procedemos a presentar a “la otra Facultad”, la Experimental de Arte, en su realidad cotidiana, tal como la vemos y sentimos hoy...

Quien sabe si por buena o mala suerte, es la número trece, la decimotercera. Ya el lugar que ocu-

pa, con la carga ominosa que la gente suele asignarle al 13, pinta con claroscuros las conjeturas que hacemos sobre su origen y su destino. Este mundo del Arte, con sus luces y sombras, sus sonidos y silencios, sus movimientos y quietudes, nos induce fácilmente a territorios mágicos en donde podemos asomarnos a los misterios que pudiera ocultar un número... Por algo el Arte suele remitirnos a aquello que se esconde más allá!

Última en aparecer en el escenario académico de la Universidad del Zulia, esta otra Facultad casi no se parece al resto de sus ilustres hermanas, ya maduras en edad, tan fuertes como cabría esperar de tanta experiencia y conocimiento acumulados. Como una hija que llega cuando se piensa que la madre añosa ya no está en capacidad de concebir, nuestra gran familia universitaria supo de pronto que había aumentado la prole: había nacido la Facultad Experimental de Arte. Venida al mundo para ir de la mano de lo bello y lo sublime, nació desdichadamente FEA... Entonces, para decorar su inquietante fealdad, se la llamó FEDA, un nombre que en poco tiempo se impregnó de significados tan paradójicos que está costando mucho remontar el desdén hacia esta niña de cuatro años que anda por los pasillos de la academia descalza, semi-desnuda y despeinada. Pero esta FEA (o FEDA) es un proyecto tan atrevido y tan hermoso que bien vale la pena desarrollarlo para que pueda un día ser contemplado en todo su esplendor. La FEA nació para ser bella. Ojalá haya suficiente L.U.Z. para alumbrar esos días gloriosos del ARTE que puedan asombrarnos mañana.

Nombres notables de la academia aparecen en los informes de su gestación y en su partida de nacimiento; la historia, si el relato es fiel a los hechos, dará a cada uno según sus obras, que no es este el lugar ni el momento de panegíricos ni de evaluaciones; a cada cual lo suyo, sin mezquindades y sin exageraciones<sup>1</sup>. Por su parte, a quien escribe estas líneas no le preocupan mucho los relatos que tejerá la crónica; sabe que está de paso y su modesta obra podrá ser

todo menos pretenciosa<sup>2</sup>. Lo que sí la inquieta —y mucho— es que esta otra Facultad trae consigo un potencial que, imperceptible para muchos, puede sorprender como un fenómeno telúrico a los desprevenidos. Y esto es así porque esta “otra Facultad”, tan distinta, tan difícil de reducir a esquemas, para nada, proclive a los formatos, posee ella misma “otra facultad” tan olvidada y pospuesta que ya casi se piensa que no existe: la pulsión enigmática y perturbadora que impele a crear conjugando la idea y el sentimiento para manifestar las mil facetas de nuestra condición humana, presentándola en formas siempre nuevas, siempre únicas, valiéndose muchas veces de lenguajes nada convencionales que hablan con desparpajo y hasta con osadía.

A esta Facultad Experimental de Arte se le ha dado, además, la facultad de legitimar académicamente el quehacer artístico mediante varios años de estudios universitarios que conducen al conferimiento de títulos, los cuales serán reconocidos en el país y, posiblemente, en el mundo entero. Jugando, entonces, con lo polisémico del término, diríamos que lo estamos usando en diferentes sentidos: Facultad como entidad académico-administrativa que forma parte de la institución universitaria; facultad como potencialidad o capacidad oculta o manifiesta; y facultad como potestad conferida y capaz de conferir, precisamente, “facultades”. En el primer sentido —Facultad con mayúscula— obviamente la Facultad Experimental de Arte desentona en el coro que cantan sus hermanas mayores, ya consolidadas, cargadas de logros y reconocimientos; en el sentido de potencialidad pura, tal vez pueda el Arte encontrar el lugar que merece en la Universidad del Zulia, pero puede también terminar languideciendo entre asfixiantes prácticas burocráticas, excluida o discriminada en el reparto de los recursos, porque el Arte es “una pasión inútil”<sup>3</sup> y no se debe gastar en aquello que no sirve para nada... En el tercer sentido, se abre el espacio para una discusión que apenas ha habido tiempo de esbozar. Porque una cosa es

1 Angel Lombardi fue el Rector que propició y logró su creación; (17-07-1996); bajo la gestión rectoral de Neuro Villalobos, tuvo lugar la apertura de la FEDA (02-02-2000); Américo Gollo, su primer Decano, profesor emérito de la Facultad Experimental de Ciencias, inició su funcionamiento junto con Andrés García, profesor de la Facultad de Arquitectura y Diseño; el primero impulsó la música y lanzó el Festival Academia Nuevo Mundo, al cual concurrieron músicos criollos y extranjeros de renombre nacional e internacional; el segundo dio inicio a la Escuela de Artes Plásticas, posteriormente dirigida durante varios meses por Anabelí Vera Marín. Durante el rectorado de Domingo Bracho, tuvo lugar la designación de Nemesio Montiel como Decano; seguidamente, la Facultad quedó acéfala, hecho que dio lugar a la formación de una Comisión Evaluadora presidida por José Joaquín Villasmil e integrada por Emilio Fereira, Alicia Inciarte e Isabel Bracho, esta última en calidad de Coordinadora de Enlace entre la FEDA y el Rector-Decano.

2 Por decisión unánime del Consejo Universitario, Reina Valbuena ha asumido por un año la responsabilidad de dirigir la Facultad como Decana Interina durante el período que se inició el 15 de enero de 2004 y llegará a término el 14 de enero de 2005.

3 “La vida es una pasión inútil” es una de las frases más conocidas de Jean Paul Sartre.

egresar Licenciados en Arte en cualquiera de las áreas del pensum y otra formar artistas plásticos, músicos, bailarines, actores, es decir "artistas". Este complicado asunto tendrá que ser analizado a fondo para que se despejen los caminos que en la docencia, la investigación y la extensión recorrerá esta otra Facultad de L.U.Z.

Cuatro escuelas aparecen en su diseño: Artes Plásticas, Música, Artes Escénicas y Audiovisuales, y Museología. Sólo la Escuela de Artes Plásticas está abierta con sus distintas menciones: Dibujo, Pintura, Escultura, Cerámica y Grabado. Las otras esperan su momento que, a nuestro humilde entender, aún no ha llegado. No importa quiénes y por qué decidieron que fuera esta escuela tan complicada y costosa, y no otra más fácil de implantar y administrar, la que iniciara la marcha hacia el futuro; lo cierto es que la Facultad Experimental de Arte avanza "a ritmo de zarabanda"<sup>4</sup>.

Un centenar y medio de estudiantes distribuidos en cuatro cohortes aumentará con el ingreso de la quinta cohorte de aspirantes que serán admitidos luego de presentar y aprobar las pruebas de selección. Los de la primera cohorte o cuarto año de licenciatura egresarán el próximo año; ocupados andamos en despejar el camino a conceptos, métodos y formatos de los inminentes trabajos de grado que, por su naturaleza, no encajan en los esquemas existentes ni se ajustan a los criterios de evaluación establecidos. En esto, como en todo lo demás, esta otra Facultad resulta problemática por donde se la mire... si la mirada no está preparada para aprehender la riqueza conceptual, simbólica, artística, científica y humana que hay detrás del trabajo plasmado

en un lienzo, una escultura, un grabado, o una pieza de cerámica. Cacharros, dirían algunos. ¿Cómo se puede perder el tiempo en eso? ¡La contemplación de la belleza parece desterrada de nuestras agitados vidas, revestidas de tanta importancia y solemnidad! Pero el Arte está ahí, travesadamente guiñándonos un ojo, invitándonos a intentar otra mirada, otro oído, otro contacto con la realidad, mostrándonos otra manera de movernos mientras danzamos en el tiempo y el espacio.

Casi nadie sabe donde está "la otra Facultad"... Por lo pronto, sus oficinas básicas —el Decanato, la Secretaría Docente de la Escuela, la Administración y el Archivo— están en un espacio prestado por la Dirección de Infraestructura (DIN-FRA), a cuyo personal agradecemos la hospitalidad. Allí, apretujados e incómodos, trabajamos docentes, empleados y obreros asumiendo diversas funciones y papeles para que la Escuela de Artes Plásticas funcione lo mejor posible, y para que la Facultad se mantenga conectada al resto de la universidad; intentamos por todos los medios que se nos reconozca, no tanto por el utilísimo medio de transporte que nos ha tocado en suerte, sino por el talento creador de nuestros estudiantes y el trabajo paciente de los profesores que actualmente laboran en la Escuela de Artes Plásticas<sup>5</sup>, sin olvidar a quienes en años anteriores entregaron su trabajo pionero a la Facultad Experimental de Arte<sup>6</sup>.

Para algunas funciones no hace falta ser gente de las bellas artes, sino tal vez ser artistas de una vida generosa y comprometida; es por eso que, en honor a la justicia, hay que mencionar a algunas personas que, sin paleta ni pinceles, pintan la cotidiani-

- 4 "A ritmo de zarabanda". La frase salió a relucir afinando un proyecto de investigación en música con Nicaulis Alliey, Primera Flauta de la Sinfónica de Maracaibo y Profesora de la Cátedra de Flauta de la Escuela de Música de la Universidad de los Andes, un día que conversábamos en el Decanato de la FEDA. Una famosa "zarabanda" es la de George Frederic Handel (1685-1759).m La zarabanda es una danza barroca de compás ternario y tempo más bien lento y majestuoso, aunque en España, al principio se distinguía por su carácter rápido y notoriamente erótico, lo cual motivó que fuera prohibida desde 1583; tuvo mucho éxito en Francia y Alemania, donde quedó incorporada a la suite (Barcelona, España. Grupo Editorial Océano: *El mundo de la música: grandes autores y grandes obras*. p. 375). Zarabanda es también sinónimo de jaleo, ruido, agitación y desorden. En ambos sentidos, el término puede caberle a la FEDA en distintos momentos de su breve y azarosa historia.
- 5 Marco Cárdenas, Elvis Rosendo, José Enrique González y el Aux. Doc. Douglas Bermúdez, en el Taller de Dibujo; José Gotopo, en el Taller de Pintura; Irma Parra y Carlos Romero, en el Taller de Escultura; Hernán Alvarado y Félix Royett, en el Taller de Grabado; Mónica Nava y Miguel Montenegro, en el Taller de Cerámica; Mireya Ferrer, en los Laboratorios de Fotografía y de Computación; Maigualida Suárez y María Mercedes Fermín, en Historia del Arte; Angela Vasile, en Sistemas de Representación; Isabel Bracho, en Morfología y Técnicas de Expresión; Rita Colmenares en Lenguaje y Comunicación; Mildred Pérez, en Idiomas; e Inés Rincón de Morrell, psicóloga y orientadora.
- 6 Otros nombres registra la historia de la FEDA antes de la actual gestión; cada uno tendrá algo que contar sobre su paso por la Facultad Experimental de Arte: Manuel Ortega, Martín Sánchez, Cecilia Hernández, Edgar Petit, Adolfo Morales, Miriam Colmenares, Felipe Herrera, Luis Lizardo, Fernando Asian, José Francisco Ortiz, María Álvarez, Patricia Montero, Fabiola Alessio, Juan Vásquez. Los que no se mencionan aquí es porque no aparecen en los registros que estuvieron a nuestro alcance al momento de redactar.

dad de la FEDA: una profesora emérita de L.U.Z., entregada a dedicación exclusiva a hacer cualquier tarea que haga falta para el buen funcionamiento de la Escuela de Artes Plásticas; un profesor de Economía, cuyo apoyo incondicional en lo académico y en lo administrativo ha sido factor decisivo en el avance ágil y expedito con riguroso apego a las normas y procedimientos así como en la asesoría para la racionalización del gasto en una Facultad de exíguo presupuesto; finalmente, el de una profesora con formación y experiencia en la administración del currículum, cuya intervención oportuna y eficaz ha facilitado la revisión del pensum de la carrera de Artes Plásticas, la flexibilización de un sistema de prelación excesivamente rígido, y el replanteamiento de algunos procedimientos relacionados con los procesos de inscripción, la prosecución académica de los estudiantes y los registros que se envían a Dirección Docente y Control de Estudios. La solidaridad con la Facultad Experimental de Arte de estos tres profesores que pertenecen a la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales es ya reconocida por toda la comunidad de la FEDA<sup>7</sup>.

Las Facultades de Arquitectura y Humanidades, sensibles a nuestras necesidades más acuciantes, con motivo de los concursos para el ingreso de personal docente y de investigación actualmente en proceso, nos han brindado un lugar seguro para resguardar las credenciales de los profesores que, por falta de espacio y mobiliario adecuado, aún no estamos en condiciones de custodiar. Mención especial merecen el Museo de Arte Contemporáneo del Zulia (MACZUL) y la Dirección de Arte del Centro de Arte de Maracaibo "Lía Bermúdez" por su apoyo y su apertura hacia nuestros estudiantes; la Dirección de Cultura de L.U.Z. por permitirnos el uso del Taller de Grabado; la Escuela de Fotografía Julio Vengoechea, por su colaboración con el Laboratorio de Fotografía; SERBILUZ, que ha iniciado el proceso para la incorporación de la Facultad a esta importante red de información y documentación; los profesores y artistas que han asumido la responsabilidad de ser jurados de los concursos de credenciales y de oposición; y no podemos olvidar a nuestros vecinos del CEELA, quienes han puesto a disposición de nuestros estudiantes su centro de consulta y los textos sobre Arte Latinoamericano.

Muy pocos se han dado cuenta de que la Facultad Experimental de Arte tiene una especie de hermana gemela: la Facultad Experimental de Ciencias; el destino ha colocado a las ciencias y a las artes casi en posición de siamesas unidas por un órgano vital: el espacio físico. Aquí contamos con la capacidad de diálogo de la Decana de la FEC tanto como con los buenos oficios de los Directores de Básico Sectorial y de Formación General<sup>8</sup>. En realidad, entre vaivenes y altibajos, las relaciones entre ambas Facultades están enmarcadas en la utilización de un territorio que durante bastante tiempo estuvo en desuso, el Módulo IV, un espacio que las Ciencias han cedido a medias y las Artes ocupan parcialmente porque no tienen alternativa; así lo dispuso el Consejo Universitario mucho antes de la actual gestión decanal y su remodelación y acondicionamiento está en marcha gracias a que la Facultad Experimental de Arte asumió una tercera parte de los costos (Bs. 36.000.000,00), y al aporte financiero del Vicerrectorado Administrativo que cubrió las dos terceras partes restantes (Bs. 57.000.000,00).

La ejecución del Proyecto, bajo la supervisión de DINFRA, está a cargo de ARQUILUZ, cuyos arquitectos Oly Finol y Jorge Meléndez han sido formidables aliados para ir al encuentro de nuestras urgentes necesidades con prontitud, impecabilidad administrativa y creatividad que hace honor a los profesionales de la rosa y el compás. Por otra parte, el acondicionamiento del espacio y la dotación del Centro de Investigación de las Artes se está realizando en tiempo record gracias a los aportes del CONDES. La transformación del Módulo IV es evidente; los beneficios para la FEC y la FEDA son obvios; sin embargo, por un lado la FEC reclama el Módulo y por el otro la FEDA ve severamente restringidas sus posibilidades de desarrollo, por lo que no tardarán en hacerse sentir los estudiantes y profesores prontos a iniciar una campaña bajo el lema: UN ESPACIO DE L.U.Z. PARA EL ARTE, aspiración justa y legítima que la Universidad tendrá que asumir más temprano que tarde. En este sentido, no habrá quien pueda detenerlos. Han dicho que lo harán de manera organizada, respetuosa, pacífica y...contundente. Porque la sede de "la otra Facultad" debería ser, en sí misma, dentro de la ciudad universitaria, UNA OBRA DE ARTE<sup>9</sup>. ¡Que así sea, pues!

7 Se alude aquí a los profesores Ada Judith Sánchez Romero, Modesto Graterol Rivas y Yasmile Navarro, los tres de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales... y de la FEDA.

8 La actual Decana de la Facultad Experimental de Ciencias es la profesora Emily Chávez; el Director de Básico Sectorial es el Profesor José Fermín y el de Formación General, el profesor Leonardo Fernández.

9 La aspiración de lograr un espacio físico diseñado especialmente para la Facultad Experimental de Arte en terrenos de la ciudad universitaria no significa que la FEDA haya renunciado a la recuperación de La Ciega como espacio para desplegar sus actividades culturales y de extensión.

**Coda<sup>10</sup> con cita**

A manera de cierre, queden aquí unas ideas de Kevin Power, subdirector del Museo Nacional de Arte Reina Sofía, de Madrid. La cita está tomada de un texto, escrito para una conferencia en la Bienal de Lima (Perú) e incorpora fragmentos del catálogo "En Búsqueda de una ética" (Valencia, 2001).

"La Historia del Arte precisa ahora entrar en un campo más extenso, mediante un enfoque crítico interdisciplinar que nos permita entender dónde está floreciendo, sobreviviendo o actuando, y llevarlo a una relación más amplia, compleja y relevante con nuestras propias vidas. No un enfoque estético ni formalista que parezca/ya que parece inadecuado para nuestro mundo contaminado y turbio, sino uno más abierto e inclusivo. Necesitamos muchas clases de arte —un arte que hable de cómo vivimos nuestras vidas, de la genética, de la globalización, de las nuevas subjetividades, de las necesidades contextuales; un arte que siga el vuelo de la imaginación humana, un arte que interroge los sistemas de poder que parali-

zan nuestro mundo y un arte que hable de las historias de sus propias posibilidades. Un arte que sorprenda por el poder y la problemática de su imagen y de sus contenidos"<sup>11</sup>.

Es una cita que nos invita a pensar. Y pensando —para actuar— quedamos...

CONTENIDO DE ESTE PRIMER NÚMERO: Oswaldo Nolé: "Reflexiones sobre música y educación"; Víctor Fuenmayor: "Técnicas del cuerpo y técnicas de la danza"; Alejandro Vásquez: "El autorretrato o cómo espejear nuestro cuerpos"; Evaristo Pérez Suárez: "El éxtasis moderno: la fotografía"; Emérita Fuenmayor: "Una película sin títulos"; Mario Morales: "Teatro zuliano: virtudes y pecados"; Ofelia Soto: "Notas sobre el XV festival Internacional de teatro"; Lida Franco Faría: "Escribir y leer poesía"; Fernando Asián: "El logotipo de la Facultad Experimental de Arte". Sección: "De nuestros estudiantes".

10 Coda: voz italiana que significa "cola". Período musical con el que finaliza un fragmento.

11 Trad. de Elena González Escrihuela en [www.av.celarg.org.ve](http://www.av.celarg.org.ve)





### **Directorio de Autores**

#### **Mercedes Iglesias de Castro**

Universidad el Zulia. Facultad Experimental de Ciencias

Maracaibo-Zulia. Venezuela.

E-mail: leunsa@intercable.net.ve

#### **Patxi Lanceros**

Universidad de Deusto. Apartado,1, Bilbao, 48080, España.

E-mail: planceros@euskalnet.net

#### **Freddy Mariñez Navarro**

Maestría en Estudios Internacionales.

Escuela de Graduados en Administración Pública y Política Pública.

EGAP-ITESM-Campus Monterrey. México.

E-mail: fmarinez@itesm.mx

#### **Luis Alarcón e Irey Gómez**

Urb. Rómulo Gallegos. Edif.. 1-B, Piso: 01.

Apartamento: 04. Apartado postal: 122.

Cumaná, Edo. Sucre. Venezuela.

E-mail: sociology@lycos.es

#### **Carmen Vallarino-Bracho**

Laboratorio de Investigaciones Transdisciplinarias del Espacio Público.

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Universidad del Zulia. Maracaibo-Zulia. Venezuela

E-mail: bravall@cantv.net

#### **Luiz Carlos Nascimento Da Costa**

Universidade Federal de Santa Maria.

Rio Grande do Sul, Brasil

E-mail: liscatupa@bol.com.br



**Fernando Guzmán Toro**

Universidad del Zulia.

Maestría en Filosofía. Apartado postal: 152.

Maracaibo-Zulia. Venezuela.

E-mail: utopraxis@cantv.net

**Gabriel Andrade**

Escuela de Sociología.

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales

Universidad del Zulia. Maracaibo-Zulia. Venezuela.

E-mail: gabrielernesto2000@yahoo.com

**Carlos Vera Guardia**

Facultad de Arquitectura y Diseño.

Universidad del Zulia. Apartado postal: 152.

Maracaibo, Zulia. Venezuela.

E-mail: utopraxis@cantv.net



## **Alan Macfarlane: entre el mundo moderno y la sociedad tradicional**

Alan Macfarlane: Between the Modern World and Traditional Society

Gabriel ANDRADE

*Escuela de Sociología, Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela*

### **RESUMEN**

En esta entrevista, el prestigioso antropólogo, historiador y presentador de televisión Alan Macfarlane comenta sobre algunos de los temas que han ocupado sus escritos. La principal preocupación teórica de Macfarlane ha consistido en estudiar las condiciones peculiares que condujeron a la formación de la sociedad moderna, así como los contrastes con las sociedades tradicionales. Para ello, se ha valido de su experiencia etnográfica entre los gurungs del Nepal, así como de investigaciones historiográficas en su país de origen, Inglaterra. A pesar de que Latinoamérica no es área de su experticia, en esta entrevista Macfarlane ofrece comentarios sobre fenómenos socio-culturales de la región, así como sus visiones sobre el orden mundial contemporáneo.

**Palabras clave:** Alan Macfarlane, sociedad moderna, sociedad tradicional, Latinoamérica.

### **ABSTRACT**

In this interview, the prestigious anthropologist, historian and T.V. anaouncer, Alan Macfarlane comments on some of the issues that have been addressed in his writings. His main theoretical concern has been to study the peculiar conditions that gave rise to the modern world, as well as its contrasts with traditional societies. For this purpose, he has relied upon his ethnographic experience among the Gurungs of Nepal, as well as historiographic research in his home country, England. Despite the fact that Latin America is not his area of expertise, in this interview, Mcfarlane offers commentaries about socio-cultural phenomena in the region, as well as his views concerning the contemporary world order.

**Key words:** Alan Macfarlane, modern society, traditional society, Latino America.

Alan MacFarlane es un polifacético historiador, filósofo, antropólogo y presentador de televisión con una distinguida trayectoria académica. Ha escrito más de una docena de libros, entre los que destacan *The Culture of Capitalism*, *The Riddle of the Modern World* y más recientemente *Green Gold: The Empire of Te*, un detallado estudio sobre la historia del té y su impacto en el mundo entero.

Nacido en la India y formado en Inglaterra, MacFarlane ha vivido de cerca el contraste entre diferentes culturas, lo que le ha permitido forjar una visión comparativa de la sociedad y la Historia. Formado como antropólogo, MacFarlane realizó investigaciones etnográficas entre los Gurungs de Nepal. Asimismo, se ha especializado en la historia de Japón y en la de su país de origen, Inglaterra. Las diferentes experiencias como historiador y antropólogo han convertido a MacFarlane en un teórico social, cuyo principal tema de interés ha sido lo que él llama el 'enigma' de la modernidad: explicar las condiciones peculiares que abrieron paso al mundo moderno industrializado, y cómo éste se ha convertido así en la excepción, y no la regla, de la marcha histórica de la humanidad.

MacFarlane recoge así la tradición de los ilustrados europeos del s. XVIII para articular un entendimiento de nuestra condición actual, continuando la tradición del pensamiento filosófico inglés. Para ello, MacFarlane se ha especializado en una pluralidad de áreas: parentesco, religión, ciencia, economía y política y demografía. América Latina no es área de expertise de MacFarlane, pero en la siguiente entrevista nos comenta sobre la región a partir de sus teorizaciones, así como también sobre otros puntos importantes de su obra.

MacFarlane nos insistió que, para inicios de 2005, está pauta la publicación de un libro, *Letters to Lily; How Our World Works*, el cual resume su trayectoria académica, especialmente sus consideraciones sobre el 'enigma' del mundo moderno. Asimismo, muchos de sus escritos se pueden acceder a través de la página web: [http://www.alanmacfarlane.com/contents\\_web.html](http://www.alanmacfarlane.com/contents_web.html)

*P: Siguiendo la tradición de Max Weber, gran parte de su obra trata de las condiciones peculiares que abrieron el paso al mundo moderno. Los historiadores nos dicen que la modernidad llegó tarde a la América Latina. Las instituciones modernas cohabitan con las tradicionales y se evidencia una heterogeneidad de rasgos culturales. ¿Cómo compararía la experiencia latinoamericana con la de otras naciones modernas, a saber, Japón e Inglaterra, los dos países que Ud. ha estudiado más de cerca?*

*R:* Simplificando un poco, creo que si existen problemas en América Latina, no se debe tanto a que sea una región de rasgos culturales heterogéneos donde las instituciones 'modernas' cohabitan con las tradicionales. Esto puede ser cierto, pero sólo es un síntoma de algo mucho más profundo. Siempre me ha impresionado el método de De Tocqueville, el cual busca los orígenes o la raíz de las cosas, el 'punto de partida'. Él notó una inmensa diferencia entre la parte francesa e inglesa del Canadá en sus días. Creo que el análisis de Claudio Veliz en *El Nuevo Mundo y el zorro gótico* es muy persuasivo.

La característica compartida de Gran Bretaña y Japón es que ambos países atravesaron una auténtica fase feudal, la cual dejó una huella indeleble en sus culturas. Desarrollaron civilizaciones basadas en la descentralización y el poder balanceado, la separación de la política y la religión, la 'de-familización' de la sociedad, las relaciones contractuales de mercado y el poder sustentado en el logro mucho más que en el estatuto. Esto se podría resumir diciendo que ninguna de ellas vinieron a ser civilizaciones 'agrarias'.

El desarrollo de los poderes continentales (Francia, España, Portugal) después de 1. 200 en Europa se guió en otra dirección, hacia la burocracia centralizada, la fusión de la religión y la política, fuertes grupos familiares, grupos sustentados en el estatuto y el poder sustentado en la sangre. Esto había hecho una aguda diferenciación para la época en que Portugal y España invadieron Sudamérica. Desde este 'punto de origen', diferentes tipos de civilizaciones se desarrollaron en las Américas. Se convirtieron en las clásicas civilizaciones 'agrarias', con una enorme oposición entre campesinos iletrados de pequeña escala, y una clase gobernante y letrada viviendo en las ciudades o haciendas.

Latinoamérica no es mi área de experticia, por lo que sólo puedo conjeturar. Si hay algo de cierto en lo que digo, los pocos espacios que fueron conquistados por los británicos deberían tener una estructura social, una naturaleza de industrialización y un desarrollo diferentes. Queda en manos de los expertos determinar si esto es cierto o no.

También hay una gran diferencia entre la naturaleza de los imperios que los británicos construyeron, y el modo en que lo hicieron los portugueses y los españoles, y una vez más, esto afectaría los eventos del presente. El británico era un Imperio comercial, siempre concebido como temporal y separado de la Gran Bretaña. España y Portugal fueron Imperios concebidos literalmente, como partes de la nación central.

Esto, una vez más, condujo a grandes diferencias, como también lo hizo el hecho de que Inglaterra exportó su sistema de clases a su Imperio (designando a los indígenas como parte de la clase trabajadora). Los españoles y los portugueses exportaron su sistema de castas, haciendo de los indígenas unos 'sin casta', de sangre mixta o totalmente ajenos. Un sistema de clases es permeable, la riqueza compra al estatuto. Un sistema de castas es más rígido, puesto que la sangre siempre determinará la posición.

Por último, surgiendo de las diferencias ya mencionadas, así como también de otras (como por ejemplo, un sistema legal y político totalmente diferente basado en un caso en la Ley de los Comunes, y en el otro en un Derecho Romano revivido), se desarrollaron dos **conceptos** de género y honor. Las famosas oposiciones de "honor y orgullo" de lo masculino y lo femenino en el Mediterráneo, el "caciquismo", etc., fueron exportadas a la América Latina, mientras que las culturas británicas y japonesas carecen de esto. Así, sospecho que el tono de las relaciones de género en América Latina es muy diferente al de las partes pos-coloniales del Imperio Británico.

*P: Un hecho muy significativo en las relaciones de género en América Latina es que los antropólogos señalan que existe una marcada tendencia hacia la familia matrifocal o matricentrada; aquella conformada por la madre y sus hijos, donde el padre está prácticamente ausente en las relaciones familiares. En varios de sus libros, especialmente The Culture of Capitalism, Ud. hace hincapié en los sistemas de parentesco que abren paso a la modernidad. ¿Cómo se relaciona la familia matricentrada con la condición actual de América Latina, teniendo en cuenta los sistemas de parentesco de las naciones industrializadas?*

El sistema de parentesco y matrimonio de una sociedad ciertamente está relacionado con el desarrollo del capitalismo industrial de manera importante. También es cierto que las sociedades y subgrupos latinoamericanos son conocidos por su creciente sistema de familia matrifocal y matricentrada. Sin embargo, es difícil ver cómo este hecho distingue a la región de otras partes del mundo.

Primero que nada, existen altos grados de matrifocalidad en muchas partes del mundo, por ejemplo, en regiones de los EE.UU., España, Portugal y en muchas partes del Este y el Sudeste asiático. Asimismo, no entendemos si la matrifocalidad es un efecto de rápidos cambios y la descomposición de la familia nuclear que resulta de la pobreza y la dislocación, o la causa de cambios económicos. Si es lo segundo, entonces aún no sabemos si se origina en los sistemas de parentesco de España y Portugal, o en el Caribe con la gente importada de ciertos grupos matrilineales del África.

Por ende, sospecho (una vez más, sin haber realizado un estudio detallado de esto) que efectivamente existe un énfasis particular sobre la línea materna en partes de la América Latina (el papel de la Virgen María en la Cristiandad latina refleja, a la vez que refuerza la figura de la mujer en el Catolicismo Romano). Aún así, encontraría difícil ir más allá de esto, otorgando al sistema de matrimonio y parentesco un rol determinante en los diferentes desarrollos económicos del área.

*P: Ud. ha realizado estudios etnográficos de los Gurungs del Nepal durante los últimos treinta años. Esto le ha permitido explorar los procesos de cambio social entre este grupo étnico, así como también entre otros pueblos asiáticos. Occidente se impactó al ver los trágicos eventos del asesinato de la familia real nepalesa hace algunos años, un tipo de fenómeno que se creía encontrarse sólo en el mundo industrializado (p.e., la matanza de Columbine, Colorado). ¿Cuáles fueron sus impresiones, y cómo relacionarían estos sucesos con el cambio social que Ud. ha estudiado en esta área?*

R: Yo he trabajado por más de treinta años en Nepal (entre los Gurungs del Himalaya Central). Pero, a pesar de toda mi preparación, estuve totalmente sorprendido y angustiado, primero por la masacre de la mayor parte de la familia real, y ahora por la insurrección maoísta que ha llevado a Nepal a ser descrito como el área más turbulenta y peligrosa del Sur asiático.

En relación a la masacre real, quizás eso no fue tan sorprendente. Las masacres de gente importante en Katmandú constituyeron una característica del Nepal del siglo XIX y la gran diferencia estaba en las armas-metralletas, en vez de cuchillos. Otra diferencia es que en la actual situación aún se desconoce quién fue responsable. Muchos dudan de la versión oficial que culpan al príncipe heredero. Lo que *sí* fue sorprendente fue básicamente que un fenómeno del siglo XIX continuase en el siglo XX.

Los efectos, sin embargo, han sido terribles y han alimentado el segundo hecho; la guerra civil que se está desarrollando en Nepal.

Frecuentemente había escrito y expuesto sobre lo pacífico que resultaban ser los Gurungs y muchos otros pueblos de Nepal, por lo menos domésticamente. Siglos atrás, hubo muchas guerras localizadas, y los Gurungs y otras llamadas “razas maritales” eran famosos por su valentía con las armas. Pero, durante dos siglos, el campo nepalés había permanecido muy tranquilo y la combinación del Budismo y las comunidades auto-gobernadas habían marcado la diferencia entre esta área y la situación bélica hacia el Este (Kashmir, Afganistán) y hacia el Oeste.

Ahora, de repente, la zona está plagada de guerra y atrocidades. Esta situación ilustra muy bien las reflexiones hobbesianas de que no existe una paz innata en las sociedades humanas- las divisiones en la cima de la sociedad nepalesa, con el rey, los líderes políticos, el ejército y un número de poderes extranjeros, todos ellos ansiando el poder, ha desestabilizado a la región.

La respuesta de los británicos y los americanos ha sido predecible: enviar más armas, lo cual conlleva aún más al derramamiento de sangre. Es obvio el hecho de que China e India podrían colocar gran presión sobre la gente para llegar a un acuerdo. Pero no lo hacen. Complica aún más por la inmensa pobreza de una población creciente apoderándose de colinas desiertas, el desaprovechamiento de enormes cantidades de ayuda extranjera entre otros factores. La situación es efectivamente desastrosa.

Es una verdadera tragedia que esta área se haya convertido en el último refugio para ideologías desacreditadas, una mezcla del peor Mao y Sendero Luminoso. Los que pueden, están abandonando la región, y los que se quedan se encuentran atrapados entre un ejército violento y poco confiable, y una guerrilla maoísta que está destruyendo gran parte de la infraestructura y capturando a los más pobres y los más débiles. La hambruna, producto de la desertización de las aldeas, se añade a la crueldad. Es realmente trágico.

*P: Dada su descripción de lo que ocurre en Nepal, pensemos en la obra de su colega y amigo personal, Ernest Gellner. Para él, el auge histórico de la modernidad estaba pausado por el paso de la depredación a la producción. En sus estudios de 'sistemas cerrados', Gellner analiza las ideologías guerreras de muchas estructuras tribales que incentivaban la violencia, algo de lo cual el mundo moderno ha podido escapar. Gellner parecía pensar que, tras la caída de la U.R.S.S., los sistemas cerrados se desintegrarían y se abandonarían las ideologías guerreras. ¿Qué tan equivocado o acertado estaba Gellner? ¿Se evidencia un regreso a la depredación característica del mundo premoderno?*

R: Como Ernest Gellner y otros han observado, la historia humana ha sido conducida por la depredación, por leyes de venganza y ataques, por la apropiación de las pertenencias de otros como un camino fácil a la superioridad. El consejo de Maquiavelo, atacar primero antes de ser atacado, era una buena recomendación en un mundo así. Los poderosos se convirtieron en los ricos.

Ésta era la situación hasta alrededor de 1750, cuando por primera vez los ricos (usando las nuevas tecnologías industriales), se empezaron a convertir en los poderosos. La producción se volvió más importante que la llana depredación militar. Aún así, el mundo maquiavélico de ataques sin un conjunto de leyes internacionalmente aceptadas continuó hasta 1950, y su manual de referencia era la obra de Clausewitz.

Después de 1950, por primera vez en la historia mundial, tanto los poderosos como los no tan poderosos acordaron que los ataques contra naciones soberanas sólo se podrían realizar si éstas lanzaban el primer ataque, y con la sanción internacional del consejo de seguridad de las Naciones Unidas. Por un tiempo, un medio siglo de bendición, la ley de la jungla se suspendió. Muchos esperaban que con el fin de la Guerra Fría y el colapso del comunismo, se abandonaría finalmente esta ley de venganza. Ésta era una posibilidad.

En vez de eso, la superioridad militar de una nación, los EE.U.U., combinado con las ilusiones de poder de su aliado, el Reino Unido, ha marcado un regreso a la posición previa a 1950. Ahora vivimos en un mundo donde no hay orden internacional legal o moral, donde los poderosos pueden fácilmente depredar a los menos poderosos del modo que a ellos les plazca. Éste es el daño más profundo causado por la invasión a Irak.

Hay dos esperanzas para el futuro. Una es, como Tocqueville creía, que la democracia puede proveer un mecanismo de auto-corrección. Los dirigentes que han deseado el derecho internacional podrían ser depuestos y la gente regresará a la aceptación previa. La otra es que las economías pacíficas y muy capaces del Asia oriental, especialmente China,

devuelvan a EE.UU a la posición que tenían a principios de siglo; a saber, apenas un poder entre muchos otros poderes. En tal situación, su interdependencia y relativa estabilidad impedirá intervenciones unilaterales. Un patio de juegos con un niño inmenso es inestable. Pronto, el mundo tendrá al menos cuatro grandes 'jugadores': EE.UU, China, Japón y Europa.

Esto nos podría llevar a un mundo donde, en vez de desperdiciar nuestra riqueza en la guerra, matanzas y torturas, seríamos capaces de usar nuestras riquezas para obtener metas más nobles. Podríamos reemplazar la riqueza negativa de muerte y destrucción por una riqueza positiva en todo el amplio sentido de la Ilustración.

Los trillones de dólares que se van a enviar a Irak podrían haber hecho una significativa contribución a la eliminación de enfermedades provenientes del agua, el tratamiento del SIDA, y la pobreza crónica en el África. Efectivamente, hay un costo de oportunidad en la estrategia maquiavélica, la cual también está aumentando la molestia y el resentimiento por todo el mundo. Parece extraño que los líderes supuestamente cristianos prefieran destruir en vez de crear.





## **¿Arquitectura para quién? ¿Arquitectura para qué?\***

Architecture for who? Architecture for what?

**Carlos VERA GUARDIA**

*Profesor Emérito de la Facultad de Arquitectura y Diseño,  
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.*

### **RESUMEN**

En este discurso el autor presenta una visión crítica, filosófica, ética y epistémica de la Arquitectura entendida como una disciplina científica y humanística. En tal sentido Arquitectura es sinónimo de: i) representación simbólica, conceptual y estética de la realidad, ii) desarrollo de las bases materiales de la vida en su condición de hábitat, y iii) compromiso ético con la defensa y protección de las interacciones bióticas y ecológicas entre la naturaleza y el progreso humano. ¿Para quién y para qué?, son dos “preguntas para pensar”, acerca de los fines y los medios que convierten a la Arquitectura en un saber interpretar y construir el hábitat de la vida humana desde la perspectiva histórica, social, ambiental, económica y política en la que los seres humanos se desenvuelven.

**Palabras clave:** Arquitectura, dominios, tendencias, actualidad.

### **ABSTRACT**

In this paper the author presents a critical, philosophical, ethical and epistemological vision of architecture as a scientific and humanistic discipline. In this context, architecture is synonymous with i) a symbolic, conceptual and aesthetic representation of reality; and ii) an ethical commitment to the defense and protection of biotic and ecological interactions between nature and human progress. For whom and for what purpose are two questions to be answered in relation to the means and ends that convert architecture into an interpretive and constructive knowledge of the habitat of human life from the historical, social, environmental and political perspective in which human beings actively participate.

**Key words:** Architecture, dominions, tendencies, present-day tendencies

\* Discurso pronunciado en el acto de instalación del Doctorado de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad del Zulia. 23 de Julio de 2004, Maracaibo.

## AGRADECIMIENTOS

Como es de rigor, pero en este caso más allá de lo protocolar, agradezco desde lo más profundo de mi corazón a mi casa de más de 30 años, 33 para ser más preciso, la distinción que se me confiere al invitarme a compartir con ustedes este momento, después de varios años de ausencia física, ya que no espiritual.

Luego de agradecer debo felicitar a la Facultad de Arquitectura por el inicio de su Doctorado, lo que es un nuevo motivo de orgullo para todos nosotros.

Recordemos que la Facultad de Arquitectura, después de un modesto comienzo en un taller de la Facultad de Ingeniería, ha tenido muchos motivos de orgullo a través de su historia, tales como:

- Uso de computadores en los años '60,
- Creación del CIUR en 1969, a partir de 1980 "Instituto de Investigaciones", con amplia gama de investigaciones relacionadas con los postgrados y áreas de interés prioritario para la comunidad,
- Conferencia UDUAL, 1972,
- Seminario internacional de instalaciones deportivas, 1972,
- Creación de la Coordinación de Postgrado, 1975, la primera del país en una Facultad de Arquitectura,
- Postgrado en Ambiente, 1976,
- Programa de Becas, 1976,
- Programa de Formación Docente, 1977,
- Postgrado en Instalaciones Deportivas, 1978,
- Postgrado en Turismo,
- Conferencia RAGA, 1980,
- Programa de Postgrado en Arquitectura con varias menciones,
- Creación de la Escuela de Diseño Gráfico,
- Participación en el diseño urbano y planificación de Maracaibo,
- Programas en las comunidades,
- Participación en el desarrollo de programas de hábitat y vivienda,
- Diversas publicaciones,
- Congresos y seminarios nacionales e internacionales,
- Centro de información y comunicación,
- Cooperación con otras universidades nacionales y del exterior, y seguramente algunos otros logros que no recuerdo de momento.

Pero dejemos el pasado y hablemos del ahora y del mañana. Lamento desilusionarnos pero no traigo hermosas fotografías de edificios o ciudades para mostrarles, ni siquiera una presentación en power

point, para estar "a la mode" con la tecnología actual... apenas si les traigo algunas reflexiones y preguntas, tal como lo sugiere el nombre de mi discurso: "Arquitectura para quién? Arquitectura para qué?".

Empecemos por recordar que la Arquitectura es una presencia permanente, ubicua e inevitable para todos los seres humanos. No existe espacio habitado en el que la Arquitectura no esté siempre presente. Estamos rodeados de ella, inmersos en ella e influenciados por ella, desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte.

Ello compromete al arquitecto una responsabilidad, que va más allá de la responsabilidad profesional especializada. Todo lo que hacemos es obligatorio para todos y es el marco en el cual nos desarrollamos y vivimos. A pesar de que el concepto de responsabilidad casi ha desaparecido de los diccionarios y de la forma de vida actual, es bueno detenerse a pensar en ella y en nuestro quehacer profesional. Por lo menos, en mi caso particular, marcó mi vida de tal manera que antes de hacer el primer trazo pensé con detenimiento y cierto temor, en el alcance de la Arquitectura en la vida humana. Tal vez por ello la nobleza de la docencia ocupó mis esfuerzos más significativos.

## LOS DOMINIOS DE LA ARQUITECTURA

Recordemos los dominios de la Arquitectura para poder cumplir con su tarea de ser la presencia que el hombre necesita.

El primero y más importante de esos dominios es el de las "ciencias humanas", que requiere del conocimiento del hombre como ente biológico, como ente social y como ente psicológico.

En lo biológico, desde el estudio de los límites del confort biológico, hasta los detalles ergonómicos. En lo social, desde las estructuras familiares y comunitarias hasta las relaciones entre seres humanos, como grupos y como individuos. En lo psicológico, desde nuestras formas de reacciones ante percepciones y sensaciones, hasta las más complejas formas de la conducta humana.

Luego, el estudio del dominio de las "ciencias ambientales", considerando que el ambiente al mismo tiempo que recibe nuestra permanente influencia, nos moldea de acuerdo con sus características y condicionantes. Debemos considerar el macro ambiente y el micro ambiente. En cuanto al ambiente natural debemos conocer y respetar sus características geomorfas, climáticas y bióticas. Del ambiente natural debemos considerar adecuadamente sus edificaciones, vías y vegetación. Dominio éste que está de moda por las tendencias de respetar el ambiente, conservar la energía y disminuir el calentamiento global de la Tierra.

En cuanto al dominio de las "ciencias de la construcción", debemos conocer los materiales, las estructuras y las técnicas más adecuadas. Los mate-

riales desde el más modesto, realmente autóctono, hasta el más elaborado y sofisticado. Las estructuras desde las más pesadas y tradicionales hasta las más etéreas de los nuevos materiales. Las técnicas de construcción desde la de tierra hasta las de concreto, aceros, membranas, plásticos y cristales.

Finalmente, en cuanto a las “ciencias del diseño”, debemos estudiar hasta llegar a conocer bien los aspectos éticos, estéticos, funcionales y semióticos. En lo ético, debemos estudiar las formas de materializar nuestras obras de modo que respeten los valores éticos de la cultura propia. En lo estético, es indispensable conocer las tendencias siempre variables y la aceptación de patrones estéticos, sin comprometer nuestros valores, pero sin ofender a la comunidad a la que debemos servir. En lo funcional, es indispensable conocer las formas más eficientes de desarrollo de las actividades humanas específicas, para la organizar los espacios y los servicios, en relación con el ambiente inmediato. En lo semiótico, tenemos la obligación de conocer e interpretar lo que las expresiones arquitectónicas existentes nos quieren decir, y decidir nuestras propias expresiones.

### TENDENCIAS ACTUALES

Veamos por un momento las tendencias actuales... La literatura parece sugerir o pretende hacernos creer que:

- La era industrial ha terminado,
- La tecnología es el presente y el futuro,
- La tecnología de la información es la base de todo desarrollo actual y futuro,
- La Arquitectura digital y la imagen virtual son la solución,
- Un nuevo diseño debe tender a las cyber ciudades,
- Las cubiertas ecológicas ajardinadas deben prevalecer, al extremo que ya existe la empresa “green roof internacional”,
- La Arquitectura sostenible debe ser universalmente asumida,
- La revitalización de las ciudades, mediante reconversión de edificios principalmente industriales y depósitos en viviendas, ha llegado para quedarse,
- Aparición de las ciudades efímeras y búsqueda de las ciudades saludables.

### FACTORES DE CAMBIO

Al definir esas tendencias los factores de cambio que afectan la Arquitectura, más señalados parecen ser: sociológicos, demográficos, tecnológicos, económicos, ambientales, políticos, energéticos, culturales.

### DESARROLLO SOSTENIBLE

Aunque particularmente considero el término sustentable más adecuado, hablaremos de sostenible para plegarnos al uso de la mayoría de los colegas de habla hispana. Ya conocemos el concepto del “Informe Bruntland”, sobre desarrollo sostenible. Ahora, simplemente enumeraremos los factores que de acuerdo con los expertos pueden hacerlo posible: legislación adecuada, economía de consumo, reducción de emisiones, desarrollo de sistemas de energía renovables, nuevos usos de edificaciones existentes, desarrollo adecuado de áreas marrones, incremento de densidades, desarrollo de transporte público accesible y apoyo a la industria de la construcción

### ARQUITECTURA SOSTENIBLE

- Frente a esos indicadores del desarrollo sostenible, los principales factores de la “arquitectura sostenible” parecen ser:
- Localización, considerando el transporte de gente y materiales y las posibilidades de injectar una nueva vida a un área determinada,
- Máxima utilización, evitando duplicación de edificaciones o sobre provisión y diseñando para permitir mayor flexibilidad para una mejor utilización,
- Tener en cuenta que las edificaciones forman parte de nuestro patrimonio,
- Uso de materiales amistosos, provenientes de fuentes renovables,
- Utilización de fuentes naturales de energía, tales como: sol, viento, tierra, agua, mares,
- Minimizar la utilización de energía y aprovechar la ventilación e iluminación natural,
- Conservar el paisaje, diseñando para lograr más vegetación que la existente, planificando el exterior y el interior. Considerar que los árboles absorben bióxido de carbono,
- Estar bien informado y asegurarse que los administradores y operadores de edificaciones conocen la problemática de la sostenibilidad y educar a los empleados responsablemente
- Re-usar y reciclar, en especial, saber administrar el agua como recurso,
- Evitar la contaminación, considerando que todos somos parte del mismo mundo.

### METODOLOGÍA DE PROYECTOS

Los cambios en las tendencias y la utilización de nuevas técnicas y tecnologías ha traído también nuevos métodos aplicados a diversas fases del desarrollo de proyectos, tales como: análisis de tendencias cuantitativas, análisis de tendencias cualitativas,

método Delphy, métodos de escenarios, wildcards o cartas de dominó y talleres prospectivos

## TECNOLOGÍA

El extraordinario avance de la tecnología también ha permeado a la Arquitectura de forma importante. Aún recuerdo con romanticismo, como en mi primer trabajo en Europa, en los años '50. El taller, tenía un amplio espacio con hermosas mesas de madera y mucho papel y lápices. A principios de los '70, en Cambridge, pude observar como proporcionando datos de características familiares, niveles económicos e intereses culturales y apretando un botón en la computadora, la máquina entregaba planos y dibujados, cómputos métricos, lista de materiales, plazos de construcción, costos y pagos mensuales.

En 1977, en los Estados Unidos, las oficinas de arquitectura, ya no tenían grandes mesas, ni papeles, ni arquitectos con lápices. Hoy en día las oficinas tienen una apariencia parecida a las salas de cuidado intensivo y quirófanos de hospitales, aunque el maestro inicie los trabajos con un bosquejo conceptual sobre un papel y forme un equipo de trabajo "ad-hoc" para investigar sobre algún tema.

Hace dos semanas se anunció la producción de un robot, para construir casas. Las nuevas técnicas y la tecnología; en efecto, han cambiado la industria de la construcción, favoreciendo el desarrollo de nuevos materiales y han cambiado con el uso de las computadoras, nuestra práctica profesional, desde la recolección de información y su manejo, hasta la producción del diseño.

Por citar el ejemplo más evidente de cómo nuestras vidas están siendo afectadas por la computadora, mencionaré mi caso particular y mi experiencia a partir de 1997, ya que soy nómada, pues no tengo casa, ni automóvil, ni biblioteca, tampoco tengo computador personal. Sólo una pequeña cajita negra que parece un juguete, mezcla de televisor y máquina de escribir eléctrica, frente a la que cada día, y se lo agradezco al Pentágono, establezco mi contacto con el mundo y con el conocimiento. Gracias a ella puedo conversar, trabajar, leer las noticias o chismes sobre Britney Spears y Madonna; hasta que por razones que desconozco decide "colgarse", como se dice, o desconectarse, o decirme que no a lo que quiero hacer. Momento en el cual debo recurrir al último recurso tecnológico que es gritar "auxilio", y entonces, mi señora, que sí sabe de eso, me conecta otra vez con el mundo.

## EL ROL DEL ARQUITECTO

Según el Real Instituto de Arquitectos Británicos —y a pesar del interés del planteamiento, es menester reconocer que no es aplicable en todas partes, por las variadas características del ejercicio profe-

sional—, el rol del arquitecto es: diseñar edificios flexibles y adaptables en el tiempo, diseñar creativamente, economizar tiempo y reducir los costos, ahorrar dinero y agregar valor a largo plazo, manejar todas las fases del proyecto, ahorrar tiempo al cliente y ayudar al negocio

## ¿ARQUITECTURA PARA QUIÉN?

Puesto que la Arquitectura es una presencia obligatoria en la vida de todos los seres humanos, la Arquitectura debe ser concebida para seres humanos.

¿Cuáles seres humanos? Los que van a vivir. Seres humanos cuyas necesidades y aspiraciones dependen de sus antecedentes y de su situación actual.

Los antecedentes son los factores que han convertido a los seres humanos, además de sus genes, en lo que son. Se debe considerar los siguientes: históricos, étnicos, ambientales, artísticos, sociales, religiosos, tecnológicos.

Y la situación actual, su realidad: social, económica y geo-política

Este es el entorno en el cual debemos producir nuestra Arquitectura, es decir, el mundo que rodea a nuestro hombre. Por demasiado tiempo, hemos seguido las tendencias, las modas y los paradigmas, que a veces no son sino un slogan de los países desarrollados. Países con antecedentes y realidades actuales muy diferentes a la nuestra. Algunos de los cuales, como Noruega, habitado en el más extremo frío, cada habitante tiene un ingreso anual de \$45.000,00 dólares. En cambio, la realidad de quienes habitan en el más extremo calor, como lo es en el Congo, el ingreso anual per capita, es de \$300,00 dólares. Lo que eso quiere decir en términos simplistas, es que el noruego tiene 150 veces más posibilidades de tener un hábitat y una vida de bienestar mucho más confortable que un congolés.

No podemos copiarnos de unos ni de otros, pero debemos conocer esas realidades, y en especial conocer la realidad de nuestro hombre para actuar con el conocimiento necesario. No podemos ni debemos actuar basados en la ignorancia, ni en prejuicios.

Con frecuencia los oyentes de algunos auditorium, tienden a ofenderse cuando se habla de prejuicios; cuando la verdad es que todos nosotros sin excepción, estamos formados por influencias que afectan nuestro entendimiento de la realidad y nos hacen actuar de maneras pre-determinadas.

Con el debido respeto, partamos de nosotros mismo que hoy estamos reunidos en este importante acto. Somos profesionales universitarios, lo que nos hace parte de una minoría de la población. Hablamos varios idiomas, conocemos gran parte del mundo, tenemos familias bien constituidas en la mayoría de los casos, con ingresos económicos, que aunque men-

guados y cada vez menores, deberían avergonzarnos por excesivos, si los comparamos con el sueldo mínimo de los pocos que tiene trabajo.

Debemos estar conscientes que más del 80% de la población mundial, no tiene computador, ni una señora que le solucione los problemas. Es decir, no somos parte de la mayoría, y nuestra labor debe estar destinada a todos por igual, así el conocimiento real de nuestro hombre es fundamental para poderle ser útil.

Hace algunos años fui invitado a un importante evento internacional sobre "calidad de vida". Me estudié, como corresponde, cuanto libro y revista encontré sobre aquel tema muy de moda en esos tiempos. Después de varios meses de trabajo, leí con orgullo el resultado de mi investigación y pensé para mí mismo: "un buen trabajo". Sin embargo, de improviso, pensé que eso era calidad de vida para mí y para mi círculo de relacionados. Entonces, decidí poner a prueba los conceptos desarrollados y, explotando a mis alumnos de postgrado, como corresponde a un profesor que se precie, diseñé una encuesta que se le aplicó a una zona urbana de bajos recursos. El resultado fue que los factores considerados importantes en la calidad de vida, según fueron mis criterios, variaron fundamentalmente; y los que coincidieron, ocuparon lugares muy diferentes en la escala de valoración.

Por eso es que debemos conocer muy bien al hombre para el que vamos a hacer arquitectura, si queremos ser realmente útiles a la sociedad, a nuestra sociedad.

### ¿ARQUITECTURA PARA QUÉ?

En consecuencia, la Arquitectura, que es para el hombre, no es para hacer edificaciones más o menos vistosas o exitosas. Arquitecto que piense eso, está tan equivocado como el médico que piensa que su tarea sólo es curar enfermedades. La Arquitectura, debe ser para el bienestar y el disfrute de la vida, en especial de los que no tienen recursos, que son la mayoría.

La vivienda, el hábitat inmediato, los espacios de encuentro y reunión, las instalaciones de salud, educación, recreación y deporte a nivel de la comunidad, de cualquier sector de la ciudad, urbano o regional, es una responsabilidad que tiene que asumir la Arquitectura.

La Arquitectura no es para la gloria del arquitecto, ni par satisfacción del cliente en detrimento del usuario, ni para los actos inaugurales de los políticos de turno, ni simples decoración de exteriores. No. Con más frecuencia debemos dar respuesta a las exigencias del cliente, que solo en pocos casos es el propio usuario. Lo que no nos excluye de la responsabilidad con éste; sino, por el contrario, la incrementa porque somos, casi siempre, la única opción que tiene el

usuario de contar con alguien que le considere en lo que realmente es y de acuerdo con sus necesidades.

La deshumanización de las ciudades, la consiguiente suburbanización de su población, nos coloca frente a una búsqueda casi angustiada para crear espacios de hábitat para hacer más digna la vida de la gente. Esto demuestra que la Arquitectura debe proporcionar satisfacción al ser humano, que es un ser gregario por excelencia. Si tenemos en cuenta que las edificaciones consumen casi el 50% de la energía que se consume en el mundo, la responsabilidad de la Arquitectura es de proporciones incalculables. La Arquitectura, debe ser una respuesta coherente y sería a las necesidades humanas de acuerdo con los condicionantes del lugar y de la realidad en que se materializa.

Esta Arquitectura compleja y nuestra, requiere de la participación de profesionales y especialista de varios tipos, por lo que la solución no depende de un genio inspirado por musas, sino que debe ser el resultado del trabajo en equipo. La Arquitectura debe permitir, y, sobre todo, favorecer el desarrollo humano integral, desde los juegos de los infantes hasta el deseo de seguir viviendo de los más ancianos. Sólo cuando veamos una sonrisa radiante en la carita sucia de un niño pobre, es que podremos sentirnos satisfechos de nuestra labor.

### CAPACITACIÓN PROFESIONAL

Naturalmente todo esto requiere una capacitación adecuada de recursos humanos. Capacitación a nivel de pregrado, donde podemos y debemos plantearnos con toda justicia la interrogante de si podemos seguir formando "un arquitecto" o debemos formar a "los arquitectos". En este nivel, la juventud del candidato, la falta de una adecuada orientación preuniversitaria, el cambio de modelo académico, del cerrado de la educación preuniversitaria al relativamente más abierto de la educación universitaria, hace que la pérdida por deserción o fracaso, sea a veces hasta de un 50% en algunas carreras profesionales.

A nivel de postgrado el hecho de que el candidato ya formado como profesional, sabe con mayor certeza qué camino tomar, hace que la pérdida de cursantes raramente supere el 10%. La Especialización, como primer paso hacia la experticia; la Maestría, como un nivel elevado de formación que con frecuencia conduce a la investigación y a la docencia en educación superior; y, el doctorado, como el más alto nivel, tendiente a desarrollar nuevos conocimientos, capacita a los arquitectos para formular teorías, avanzar en las bases filosóficas y formarse como líderes. Es lo que parece constituir el nivel de mayor importancia par la profesión.

En nuestro tiempo es fundamental considerar que los recursos humanos en formación trabajarán en un futuro cada vez más rápidamente cambiante y que

llegarán a tener roles de influencia en una década o más. Hoy, cuando iniciamos en esta Facultad de Arquitectura el nivel de Doctorado, le abrimos una nueva puerta al futuro de la profesión.

### **EL FUTURO**

Así como titulé este discurso con dos preguntas, ahora me permito parafrasear al eminente filósofo Descartes, que dijo “pienso, luego existo”, afirmando: “pienso, luego pregunto”. Y con todo respeto formulo a los que tendrán el privilegio de seguir estudios de doctorado, algunas preguntas para pensar:

- ¿Dónde está el Museo de Arquitectura del Zulia? Y si en realidad existe una arquitectura zuliana?
- ¿Dónde está la Academia de Arquitectura del Zulia?
- ¿Dónde está el Concurso Anual de Proyectos de Estudiantes de Arquitectura del Estado Zulia?

- ¿Dónde están los Programas anuales de Extensión?
- ¿Dónde están los Informes anuales de actividades profesionales?
- ¿Dónde está la página de Arquitectura en la prensa local y nacional?
- ¿Cuándo se realizará el gran Foro Nacional que nos permita una revisión de los Estudios de Arquitectura y de las necesidades de recursos humanos?
- ¿Cuáles serán vuestros aportes a la nueva Arquitectura que hoy se insinúa?

Al reiterarles mis agradecimientos por esta oportunidad, les invito a que como profesionales responsables hagan los más nobles esfuerzos porque en breve se manifiesten los aportes de sus acciones, a una nueva contribución de la Arquitectura al desarrollo nacional y al bienestar y disfrute de la vida de todas nuestras mujeres y hombres que forman parte de nuestra propia realidad.